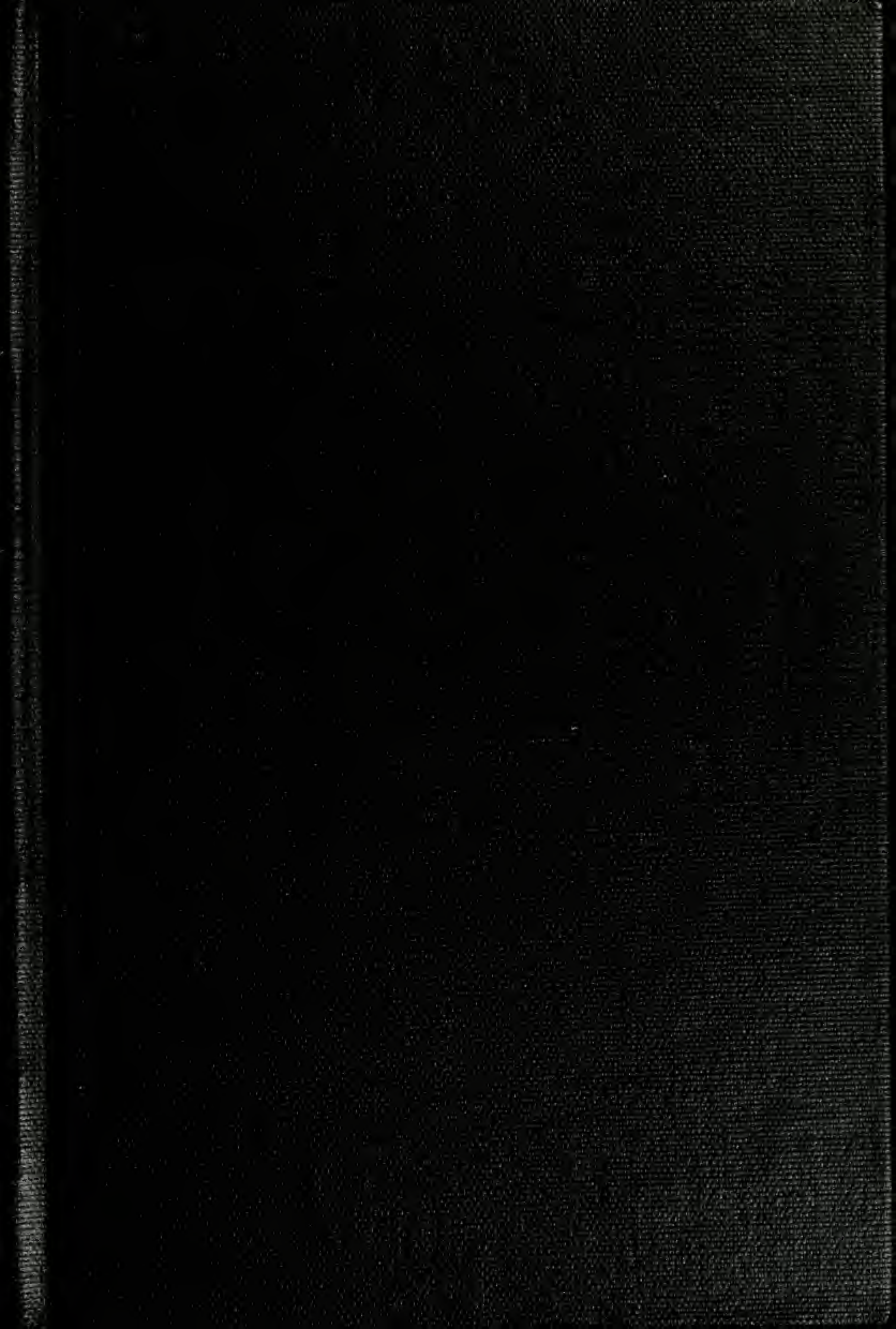
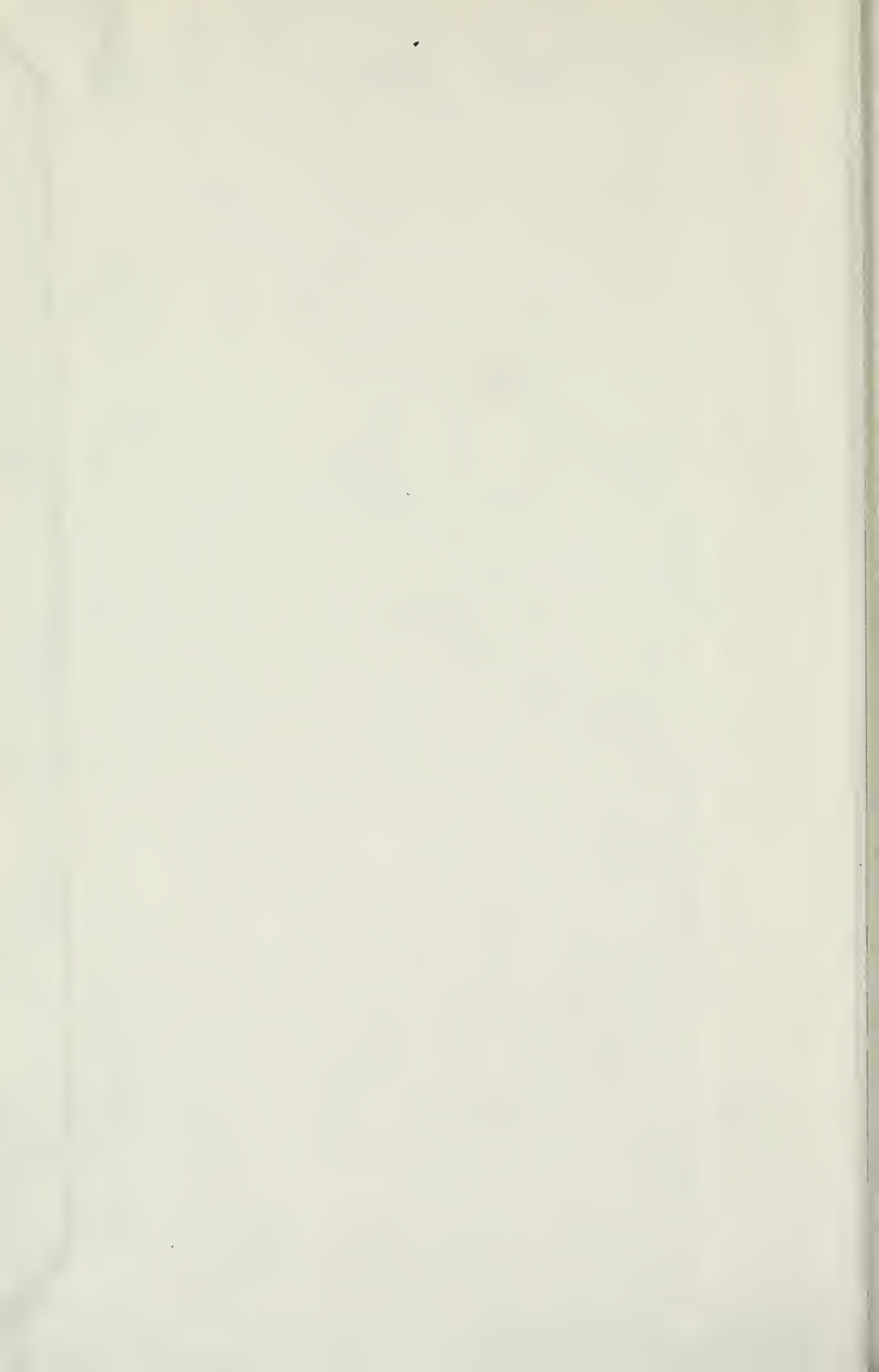




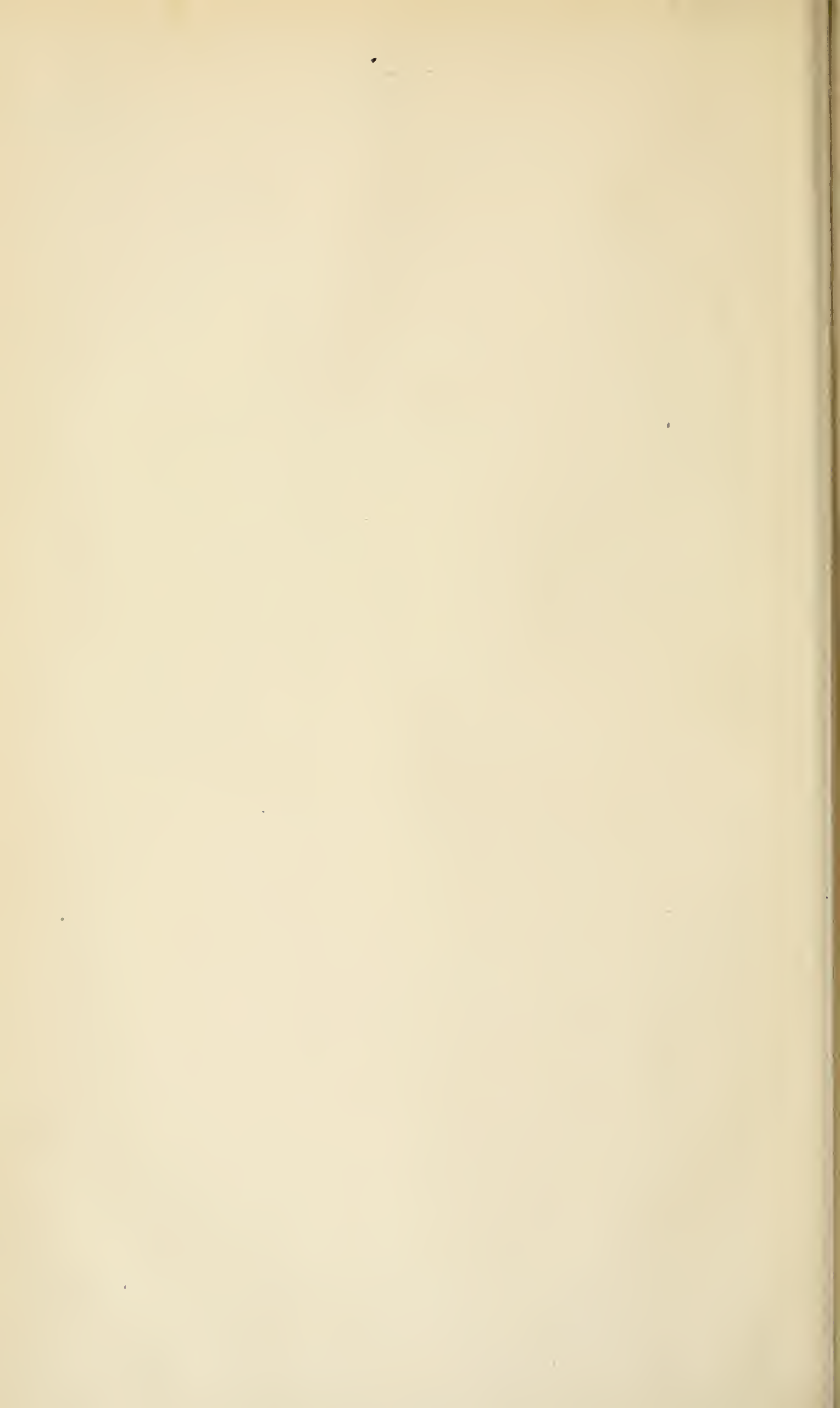












KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG

VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, K. FISCHER, M. HEINZE,
R. REICK , A. RIEHL, W. WINDELBAND

UND ANDEREN FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER,

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.

ZWEITER BAND.

HAMBURG UND LEIPZIG
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1898.

H. LE SOUDIER, PARIS. — WILLIAMS & NORGATE, LONDON, EDINBURGH, OXFORD. — CARLO CLAUSEN, TORINO.

LEMCKE & BUECHNER (FORMERLY B. WESTERMANN & CO.)
NEW YORK.

INHALT.

Recensionen.

Selbstanzeigen.

Register.

Kuno Fischer und sein Kant.

Von Wilhelm Windelband in Strassburg i. E.

Am 19. März dieses Jahres ist es ein halbes Säculum her, dass Ernst Kuno Berthold Fischer in Halle zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. Der junge, damals zweiundzwanzigjährige Gelehrte hatte seine Laufbahn in Leipzig als Philologe unter Gottfried Hermann und Moritz Haupt begonnen: dann, wie er in seiner Vita erzählt, von der Philosophie ergriffen, war er nach Halle gezogen, um bei Johann Eduard Erdmann und Julius Schaller sich mit steigender Begeisterung die Methode und die Gedankenwelt des Hegel'schen Systems anzueignen. Zugleich waren es schon damals Kant und Platon, die ihn mächtig anzogen: auch in ihren Lehren fand ihn Erdmann so heimisch, dass er „mit dem Examinanden sehr zufrieden war" und die Promotionsschrift „De Platonico Parmenide" als „Commentatio docta et acuta" mit ausführlicher Begründung „gut und gründlich" nannte. Auch für die Nebenprüfung in der Geschichte bezeugte Heinrich Leo dem Kandidaten die Genauigkeit seiner Kenntnisse und die Klarheit seiner Anschauungen. So lässt schon das Protokoll[1]) dieser wissenschaftlichen Mündigkeitserklärung in feinen und sicheren Strichen die Züge erkennen, die, mächtig entwickelt, heute das Bild des Meisters kennzeichnen, — des grossen Historikers der neueren Philosophie.

Fragen wir nach dem Wesen der Entwicklung, durch die er dazu geworden ist, so zeigt sich, dass Kuno Fischers Bedeutung als Forscher und Schriftsteller im genauesten Zusammenhange steht mit seiner Bedeutung als akademischer Lehrer. Als den Grundzug seiner intellektuellen Natur hat er selbst einmal „das Bedürfnis nach Klarheit der Ideen" bezeichnet, und dies ihm tief eingewurzelte Streben hat ihn früh gelehrt, sich in der Auffassung historischer wie systematischer Zusammenhänge erst dann genug zu thun, wenn er sie

[1]) Einen Auszug daraus, dem die obigen Mitteilungen entstammen, verdanke ich der freundlichen Bemühung des Herrn Prof. Vaihinger.

in durchsichtiger Klarheit und Deutlichkeit auszusprechen und zu lehren vermochte. So ist er ein geborener Fürst des Katheders, — rastlos thätig, diese Klarheit für sich und seine Zuhörer dem Stoff der Geschichte abzuringen und immer neu und immer besser zu erobern, — ein unermüdlicher Lehrer, dem, wie er selbst beim Fackelzug zu seinem 70. Geburtstage sagte, jedes Semester als ein Feldzug gilt, für welchen der Dozent seine ganze geistige Waffenmacht einzusetzen hat. Wenn deshalb seine Vorträge von Semester zu Semester in Heidelberg, in Jena und wieder in Heidelberg zum Quell reichster Anregung, Belehrung und Begeisterung für Hunderte und aber Hunderte geworden sind, so waren sie für ihn selbst der immer voller anschwellende Strom seiner wissenschaftlichen Arbeit. Sein Hörsaal ist die Werkstatt seiner Bücher. Keines davon hat das Licht der Welt gesehen, ehe er den Gegenstand zu wiederholten Malen auf dem Katheder vorgetragen, an dem Inhalt seine Kunst zu formulieren, seine Kraft der Gestaltung, sein Bedürfnis der Durchleuchtung für seine Zuhörer mehrfach versucht hatte: sie sind der reife Ertrag erfolgreichster Lehrarbeit, wie er es in der Vorrede zur ersten Auflage seines „Kant" selbst geschildert hat.

In diesem Zusammenhange muss man sein grosses Lebenswerk, die „Geschichte der neueren Philosophie", sehen, um es ganz und gerecht zu würdigen. Das spezifisch Historische und Gelehrte, die Feststellung der thatsächlichen Einzelheit in Leben und Lehre der Philosophen, ist ihm niemals Selbstzweck, wohl aber das notwendige und unerlässliche Mittel, um die Leistung und den Wert der geschichtlichen Gedankengebilde in der Nacherzeugung zum deutlichen Bewusstsein zu bringen. Eben deshalb gehört er unter die grossen Historiker, die nicht nur erzählen, was geschehen ist, sondern auch lehren, was das Geschehene bedeutet: eben deshalb zwingt er seinen Leser wie seinen Zuhörer, die philosophischen Systeme, die er darstellt, ebenso mitzuerleben, wie er selbst sie dem Urheber in sich nacherlebt hat. Wenn Kant einmal von sich sagte, er wolle nicht Philosophie sondern philosophieren lehren, so hat Kuno Fischer diese Maxime auf die Geschichte der Philosophie übertragen; sie ist ihm nicht nur der sachgetreue Bericht darüber, was die Philosophen gelehrt haben, sondern die Neuerzeugung ihrer ewigen Probleme und die lebendige Mitarbeit an den notwendigen Versuchen ihrer Lösung. Das ist die wahre Aufgabe, welche die Geschichte der Philosophie im akademischen Lehrplan zu erfüllen hat; das ist auch ihre Aufgabe im allgemeinen Zusammenhange des ganzen

geistigen Lebens: das ist die Aufgabe, die seit Hegel niemand tiefer erfasst und besser erfüllt hat als Kuno Fischer. Von hier aus versteht man die Auswahl des Stoffs und die Art seiner Darstellung: sie sind immer durch die Aufgabe bestimmt, dass Geschichte der Philosophie selbst ein lebendiges Philosophieren sein soll.

Darum haftet Kuno Fischers Geschichte der Philosophie an den grossen Systemen. Er führt uns in dem Höhenzuge menschlicher Erkenntnisgeschichte von Gipfel zu Gipfel. Er zeigt, wie von jedem aus in eigenartiger Verschiebung und Beleuchtung sich Welt und Leben darstellen. Aber den Weg von einem Gipfel zum andern nimmt er in freier Höhe: er lässt uns mit kurzem Blick über die Thäler und die verschlungenen Wege schauen, die in ihnen mühsam von Höhe zu Höhe führen. Gewiss giebt es eine andere, sozusagen mehr geologische Art für diese Wanderung: sie schmiegt sich an den unteren Zug der Gebirgsmassen, sie folgt, am Boden haftend, den leisen Aenderungen ihrer Struktur und geniesst den Eindruck der stillen Arbeit, die schliesslich auch die gewaltigen Spitzen emporgetrieben hat. Die eine Art ist an sich so berechtigt wie die andere; aber für den, der den freien Ausblick gewinnen und die reine Luft der Höhe atmen soll, ist der gerade Weg der beste. Auch hierin ist das didaktische Moment der Kuno Fischer'schen Geschichtsschreibung das glücklich entscheidende.

Es ist zugleich das eindrucksvolle und wirksame: denn die grossen Systeme sind auch diejenigen der grossen Persönlichkeiten. Wir müssen die Menschen verstehen, um mit ihnen zu erleben, wie nach ihrer Eigenart sich in ihnen die Welt gemalt hat. Und es ist unbestritten, dass in dieser Richtung Kuno Fischers Kunst ihre glänzendste Entfaltung gefunden hat. Die Porträts, die er von Bacon und Descartes, von Spinoza und Leibniz, von Kant, Fichte, Schelling und Schopenhauer gezeichnet hat, gehören zu den besten Erzeugnissen der biographischen Litteratur: aus dem mit reichster Kenntnis der Zeit und liebevoller Ausmalung der Verhältnisse entworfenen Hintergrunde heben sich die Gestalten der Denker mit kräftiger Lebenswahrheit heraus, und stets kommt dabei mitten in der Fülle der Anlagen und Beziehungen die Macht der Entelechie, die Eigenart der grossen Individualität zu entscheidender Geltung. So verstehen wir in jedem einzelnen Falle, weshalb in dieser Zeit dieser Mann diese Philosophie geschaffen hat. Denn mit bewunderungswürdigem Feingefühl weiss Kuno Fischer in dem Charakter und in dem Lebenslauf des Philosophen den springenden Punkt zu

entdecken, der die Quelle seiner Lehre, seiner Methode und seiner Welt- und Lebensansicht ist. Wenn es Hegels Verdienst ist, die Geschichte der Philosophie als die Wissenschaft von der notwendigen Entwicklung der Ideen begründet zu haben, so ist Kuno Fischer nicht nur einer unter seinen zahlreichen Nachfolgern, die jenes Prinzip aus der begrifflichen Konstruktion in die historische Forschung übergeführt und in dem ganzen Umfange der Thatsachen bewährt haben, sondern er ist auch derjenige, welcher es durch die deutliche Erkenntnis und die glückliche Darstellung des persönlichen Faktors, der in der Geschichte der Philosophie bestimmend mitwirkt, in der eindruckvollsten Weise ergänzt hat. Seine ganze Geschichte der Philosophie ist auf den Fichte'schen Grundton gestimmt, dass, was für eine Philosophie man wähle, davon abhängt, was für ein Mensch man ist. Jedes philosophische System erscheint so als die Projektion einer bedeutenden Individualität auf die Wirklichkeit.

Darum ist Kuno Fischers eigenste geistige Heimat jene grosse Zeit der deutschen Bildung, welche die Macht der Persönlichkeit erlebte und verstand: und die reizvollen „kleinen Schriften", in denen er die Grössen unserer Litteratur, Lessing, Goethe, Schiller behandelt hat, ergänzen sein geschichtliches Hauptwerk in dem Sinne, dass sie den gedankenmächtigen Zusammenhang begreifen lassen, durch welchen um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts die in den grossen Persönlichkeiten konzentrierte Verbindung von Dichtung und Wissenschaft die geistige Neugeburt und die innerliche Lebenskraft der deutschen Nation erzeugt hat. Je mehr wir in unsern Tagen darauf Gewicht legen müssen, dass das Bewusstsein davon nicht verloren gehe, und dass unser Volk den Zusammenhang mit den geschichtlichen Wurzeln seiner Kraft und dem wahren Inhalt seiner Aufgabe nicht vergesse, um so bedeutsamer erscheint der Wert einer historischen Lebensarbeit, welche den Entwicklungsgang des modernen Denkens an jenem Höhepunkte der deutschen Kulturgeschichte kulminieren lässt und in leuchtenden Bildern die tragenden und treibenden Männer dieser Bewegung vorführt.

Im engsten Zusammenhange mit dieser Auffassung der Persönlichkeiten steht endlich die Art, wie Kuno Fischer die Systeme der Philosophen entwickelt. Er lässt sie aus jenem Grundprinzip, das er in der Individualität und ihrem Verhältnis zur Zeit entdeckt hat, organisch entstehen. Mit dem Licht, das an dem Herde des Grundgedankens erzeugt ist, durchleuchtet er alle Winkel des Lehrgebäudes.

So stellt sich jedes System als ein festes und in sich geschlossenes Ganzes dar. In der Biographie, in der Geschichte des Lebens und der Werke erfahren wir von all den Wandlungen, die der Philosoph durchgemacht, von den Einflüssen, die er in sich aufgenommen, von den Widersprüchen, die er in sich ausgerungen hat: aber der Ertrag dieser Entwicklung, die Leistung des Denkerlebens, wie sie in der Geschichte weiter besteht und wirkt, tritt uns als fertiges, in sich abgerundetes und wohlgefügtes Gebilde entgegen. Abgestreift sind in dieser Nachbildung die Eierschalen psychologischer und zeitgeschichtlicher Bedingtheit, wie sie den einzelnen und wechselnden Darstellungen der Philosophen selbst notwendig anhaften: herausgeschält ist die reine und bleibende Gestalt der philosophischen Lehren, in der sie für die Nachwelt lebendig und wirksam geblieben sind. Wir sehen jedes System in der Form, wie es sich am Ende der Laufbahn seines Schöpfers dem überschauenden Rückblick darstellt, — als ein einheitliches Ergebnis, ein Gesamtwerk aus Einem Guss. Die Zeugen menschlicher Bedürftigkeit, mit denen der Philosoph selbst zu ringen hatte, sind ausgestossen: fertig wie Minerva aus dem Haupte des Zeus steht sein Werk vor uns.

Man könnte sagen: Kuno Fischer reproduziert die philosophischen Systeme nach aristotelischer Vorschrift: *οἷα ἂν γένοιτο*; er stellt sie dar, wie der Philosoph selbst, wenn er zum Schluss all sein Denken in eine letzte Einheit hätte zusammenfassen wollen, den Ertrag seiner Arbeit hätte darstellen müssen. In diesem Sinne sucht er für jedes System den Schlüssel, der alle Thüren des weiten Gebäudes schliesst, und findet ihn in der Eigenart des Erbauers und in der Urkraft, aus der er den Plan entwarf. Erwägt man dies, so wird man begreifen, weshalb vielfach die Einzelforschung an Kuno Fischers Rekonstruktion der Systeme Anstoss genommen hat: der Unterschied zwischen ihm und seinen Gegnern läuft fast immer darauf hinaus, dass die Form, in welcher die Philosophen unter dem Einfluss historischer Gewohnheiten und zeitlich bestimmter Beziehungen ihre Lehren entwickelt und häufig in wechselnder, von jeweiligem positiven oder negativen Einfluss bedingter Darstellung vorgetragen haben, sich nicht völlig mit dem Inhalte deckt, der darin zum Ausdrucke rang und der in seiner wahren Bedeutung, in seinem bleibenden Werte für das philosophische Denken erst hinterher aus dem Geiste des Ganzen zu erfassen ist. Diesen herauszustellen, jedes System aus seinem Prinzip heraus zu gestalten und eben damit „philosophieren“ zu lehren — so von dem Historischen das

Zeitliche abzustreifen und die grossen Systeme zu betrachten sub quadam specie aeternitatis, — das ist Kuno Fischers Eigenart als Historiker der Philosophie.

An keinem Gegenstande hat er alle diese Vorzüge mehr bewährt, als in den beiden Bänden, welche von Kant handeln, und das ist der Grund, weshalb es für die „Kantstudien" Pflicht ist, einen Zweig in den Ruhmeskranz zu flechten, der ihm zu seinem Ehrentage dargebracht wird.

Sein „Kant" ist insofern der Höhepunkt seines ganzen Werkes, als er zuerst darin, ohne selbst Kantianer zu sein, die geschichtliche Erkenntnis zum Ausdruck gebracht hat, dass Kants Philosophie den Höhepunkt des modernen Denkens bedeutet, dass in ihm alle Fäden der früheren Philosophie zusammenlaufen, um von ihm mit gesättigter Kraft wieder auszugehen. Wenn das heutzutage selbstverständlich klingt, so ist nicht zu vergessen, dass eben dies das Verdienst Kuno Fischers ist. So lange die geschichtliche Auffassung gerade der neueren und neuesten Philosophie wesentlich von systematischen Ueberzeugungen und von der Zugehörigkeit des Forschers zu einer oder der andern der herrschenden Schulen abhängig war, hatte zwar Kant die Wucht seiner kritischen Leistung überall soweit geltend gemacht, dass man die Epoche, welche sich an seinen Namen knüpft, nirgends verkennen konnte; aber seine Lehre war doch immer mehr als Vorbereitung und Anstoss zu derjenigen eines seiner Nachfolger betrachtet und gewürdigt worden, zu welchem sich jeweils der Historiker bekannte. Kuno Fischer aber war als Historiker nur insoweit Hegelianer, als er vollen Ernst mit dem Prinzip machte, jedem philosophischen System als einem notwendigen Momente der Wahrheit historische Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Deshalb vermochte er die Brille der Dialektik abzulegen und jedes System in seiner einfachen geschichtlichen Wahrheit zu erblicken. Und da hob sich ihm denn die Kuppe des Kriticismus mit ihrer ganzen beherrschenden Höhe und Breite aus ihrer Umgebung heraus. Von hier aus formulierte er Gegensatz und Gemeinschaft der „vorkantischen" Systeme so, dass daraus unmittelbar das Problem und die Lösung der kritischen Philosophie heraussprangen; der Dogmatismus teilte sich in die beiden Heerlager des Rationalismus und des Empirismus, und der kritische Friedensschluss, der dem einen die Form und dem andern den Stoff der menschlichen Erkenntnis zuerteilte, erschien als die Forderung der Geschichte selbst. Von hier aus gab Kuno Fischer andererseits in der „Kritik der

Kantischen Philosophie“, welche den Fichte-Band eröffnet, vermöge der inneren Dialektik der kritischen Grundlehren eine Entwicklung der Motive, welche sich in der bunten Mannigfaltigkeit der „nachkantischen“ Systeme aus einander legen. So durchleuchtet ihm die Kantische Sonne ebenso die Zukunft wie die Vergangenheit.

Aber diese klare und entscheidende Einsicht in die geschichtliche Stellung Kants hat selbst ihre historische Bedeutung gewonnen, sie ist ein integrierendes Moment und ein wirksames Ferment in der Entwicklung der deutschen Philosophie während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts geworden: denn sie kam gerade in dem Augenblicke, wo sie nötig war. In den Schulstreitigkeiten der dreissiger und vierziger Jahre war der vorher stark überspannte philosophische Trieb erlahmt, die Empirie trat in ihre Rechte, die „Naturphilosophie“ war zum Schelt- und Hohnwort geworden, und die „Geistesphilosophie“ schien an den harten Problemen der realen Geschichte zu zersplittern und zu zerschellen. Die Mitte des Jahrhunderts bezeichnet fast genau den tiefsten Stand des philosophischen Interesses und der philosophischen Leistung. Gleich darauf regt sich von neuem das „metaphysische Bedürfnis“: im Materialismusstreit kommt es zum Bewusstsein, und aus dessen Motiven gestaltet sich Lotzes Mikrokosmus. Schon beginnt auch Schopenhauer aus seiner litterarischen Verdunkelung aufzutauchen, um sein Licht zu verbreiten: da, im Todesjahre Schopenhauers, 1860, erscheint Kuno Fischers Kant. Sogleich stürzt sich der neu erwachte Trieb auf die willkommene Nahrung, und in wenigen Jahren hallt es von allen Seiten: „Zurück zu Kant“! Die lichtvolle Einfachheit, die durchsichtige Sicherheit, womit hier das gewaltigste aller Lehrgebäude aufgerichtet war, zog selbst diejenigen an, welche vor der schwierigen, dunklen und verschachtelten Schreibweise Kants zurückgeschreckt waren; und nachdem sie nun die Richtlinien des Verständnisses deutlich vor sich aufgelegt sahen, wagten sie sich mit der Zeit auch wieder an den grossen Königsberger selbst heran. So gab Kuno Fischers Kant den entscheidenden Anstoss zu der neukantischen Bewegung, in welcher während der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sich das Wechselspiel der Denkmotive der ersten mit eigenartiger Verschiebung zu wiederholen begann. In langsamerem Tempo fortschreitend scheint sie in einigen Richtungen schon wieder zu Fichte und über ihn hinaus weitertreiben zu wollen.

Aber nicht nur diese historische Bedeutung gebührt dem Buche: es steht noch immer im Mittelpunkte der Kantforschung und des

Kantverständnisses. So viele seitdem, sei es am Ganzen, sei es am Einzelnen des grossen Königsbaues weitergearbeitet und so andersartig und eigenartig sie ihren Teil der Arbeit geleistet haben mögen, — sie alle stehen auf seinen Schultern, und jeglicher Versuch, zu Kants Lehre eine neue Stellung zu nehmen, muss sich zunächst mit Kuno Fischer auseinandersetzen. In der That bietet ja der Kritizismus mehr als alle anderen Systeme aus der ganzen Geschichte der Philosophie die Möglichkeit prinzipiell verschiedener Auffassungen dar: das zeigt schon der Streit seiner Nachfolger, deren jeder der wahre Fortsetzer sein wollte, und das ist in dem unvergleichlichen Reichtum der Denkmotive und der Mannichfaltigkeit der Denkrichtungen begründet, welche sich in diesem einzigartigen Gebilde mit einander verschürzen. Der „Alles Zermalmende" ist eben zugleich der Alles Enthaltende. So ist es gekommen, dass im Fortgang der philosophischen Neuarbeit für deren eigene Interessen und Probleme in Kants Lehre und Entwicklung zum Teil andere Punkte wertvoll und „wesentlich" geworden sind, als diejenigen, um welche Kuno Fischer die grossen und einfachen Linien seiner Nachbildung des Systems gezogen hat. Mag danach also Kant für andere Zeiten auch Anderes bedeuten, — unleugbar bleibt, dass das Bild, welches Kuno Fischer von seiner Lehre gezeichnet hat, sich genau mit demjenigen deckt, welches die Zeitgenossen und die grossen Nachfolger von dieser Lehre gehabt haben und welches in der Gesamtentwicklung der deutschen Philosophie das wirksame und entscheidende gewesen ist.

Den Standpunkt, von dem dies Bild aufgenommen ist, bildet der transscendentale Idealismus in seiner metaphysischen Bedeutung. Die Phänomenalität von Raum und Zeit, die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, der Dualismus von sinnlicher und übersinnlicher Welt, von theoretischer und praktischer Vernunft, von Natur und Geschichte, von Notwendigkeit und Freiheit — das sind die Grundzüge des Kritizismus wie sie Kuno Fischer in Uebereinstimmung mit der unmittelbar um Kant gescharten Generation aufgefasst, mit dem vollen Glanz seiner Darstellung klargelegt und in dem allgemeinen Bewusstsein befestigt hat. Alle anderen Gedankengänge des Philosophen, die sich zum Teil diesem grossen Rahmen einordnen, zum Teil nur von aussen in ihn einflechten, zum Teil sogar sein Gefüge zu sprengen drohen, lässt Kuno Fischer mit weiser Didaktik zurücktreten: er zeichnet auch sie an ihren Stellen ein, aber er verhütet, dass sie das klare Gesamtbild stören.

Insbesondere müssen wir ihm aber dafür dankbar sein, dass er durch seine Auffassung die Einheit der Kantischen Denkerpersönlichkeit vor der Gefahr einer Verkennung gerettet hat, der sie von jeher und nicht zum wenigsten durch Schopenhauer ausgesetzt gewesen ist. Je zweifelloser es die Erkenntnistheorie ist, auf welcher der synthetische Aufbau des Kritizismus sich errichtet und deren eigenstes Merkmal die genaue Bestimmung der Tragkraft dieser Fundamente ausmacht, um so näher liegt der Irrtum, zu meinen, nur die in so weisen Maassen auf diesem Grundriss aufgeführte theoretische Philosophie sei das feste und eigentliche Hauptwerk seines Geistes, und der praktische Teil der Lehre sei nur ein leichter, in kühnen Formen hingezimmerter Notbau zur Unterkunft für religiöse und sittliche Gefühle. Gegenüber dieser Zersplitterung, welche die Motive des Kantischen Denkens in der durch sie selbst hervorgerufenen Entwicklung erfahren hatten, ist es Kuno Fischers Verdienst, mit sicherem Blick erkannt und in einleuchtendster Deutlichkeit gezeigt zu haben, wie die Kritik der reinen und die der praktischen Vernunft sich gegenseitig und wie sie zusammen die Kritik der Urteilskraft fordern. Er hat damit die Einheit von Kants Lehre und Persönlichkeit wiedergefunden, und zwar genau an dem Punkte, wo sie wirklich liegt, in dem „Primat der praktischen Vernunft". Er hat das Verständnis darauf gerichtet, dass nur von diesem Punkte aus, der zugleich mit dem innersten Wesen von Kants Persönlichkeit zusammenfällt, die letzten Tiefen seiner Erkenntnislehre und seiner Aesthetik begreiflich werden. Es wird immer merkwürdig bleiben, dass dies für die ganze nachkantische Philosophie massgebende Verhältnis einem Manne wie Schopenhauer entgehen konnte, dessen Willenslehre ja doch nur ein Zweig an diesem Stamme ist: um so grösser ist das Verdienst Kuno Fischers, der mit dieser Einsicht für das Verständnis Kants und der deutschen Philosophie einen Grundstein gelegt hat, welcher unverrückt bleiben wird.

Während wir so versuchen, in kurzen Zügen zum Bewusstsein zu bringen, was uns Kuno Fischer gewesen ist und ist, und ihm damit den Dank und die Verehrung auszusprechen, die wir ihm schulden, hat der Jubilar selbst zu seinem Ehrentage uns ein Geschenk von hohem Werte gemacht: in der Ankündigung der Jubiläumsausgabe, in der seine „Geschichte der neueren Philosophie" neu

erscheinen soll, steht zu lesen: VIII. Band: Hegel! Es ist also zu hoffen, dass in nicht zu langer Zeit der so lebhaft erwartete Band erscheinen wird, in welchem sich der Natur der Sache nach alle Linien seiner bisherigen Darstellungen noch einmal zu einer grossen Einheit zusammenschliessen müssen.

Kuno Fischer steht damit vielleicht vor seiner schwersten, aber auch vor seiner dankbarsten Aufgabe — jedenfalls vor derjenigen, der er allein gewachsen ist. Er entstammt noch jener im Verschwinden begriffenen Generation, welche Hegels Lehre unmittelbar als ihre eigene Philosophie erlebt, welche ihre Sprache gesprochen und in ihren Formeln die Welt des Geistes gedacht hat: er ist berufen ihr Historiker zu werden. Von ihm allein ist zu erwarten, dass er aus dem Gewirr einer uns fremd gewordenen Terminologie den reichen, weltumspannenden Inhalt in seiner reinen Gestalt herauszulösen im Stande sein wird. Seine Kunst der Vereinfachung, seine Fähigkeit, das Wesentliche mit sicherem Griff zu erfassen, und jener Zug zum Grossen, Lapidaren, der in allen seinen Darstellungen waltet, finden hier den geeignetsten Gegenstand. Er ist der delische Taucher, dessen es hier bedarf. Und auch hier wird die Lösung der Aufgabe eine That historischer Gerechtigkeit werden. Freilich wird sich diesmal nicht der Ruf erheben: „Zurück zu Hegel". Denn das ist der Unterschied, dass mit Kants Lehre auch ihre begrifflichen Formen und ihr terminologischer Apparat wieder auferstehen konnten, und dass dies bei Hegel unmöglich ist. Aber wenn Kuno Fischer die Hegelsche Philosophie in unserer Sprache zu uns reden lässt, so wird die Welt mit Staunen sehen, wie tief der Geist dieser Lehre der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts im Blute steckt.

Möge denn dem verehrten Manne ein freudiger Abend seines an Segen so reichen Lebens beschieden sein — möge ihm die Rüstigkeit und die Schaffenslust erhalten bleiben, damit das Jugendfeuer, das er sich bewahrt, und die männliche Gestaltungskraft sich mit der reifen Erfahrung des Alters vereinigen, um sein Lebenswerk zu vollenden!

Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik.[1])

Von Harald Höffding in Kopenhagen.

In einer Abhandlung „Ueber die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants", welche der kgl. dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in der Sitzung am 8. Dezember 1892 vorgelegt wurde,[2]) suchte ich den inneren Zusammenhang in dem Entwicklungsgange Kants darzulegen, teilweise im Gegensatz zu neueren Kantforschern, welche sehr grosses Gewicht auf den Unterschied der Stadien, welche Kant durchlaufen hat, ehe er seinen definitiven Standpunkt erreichte, gelegt haben. Ich machte darauf aufmerksam, dass die Uneinigkeit, welche zwischen den Forschern in Rücksicht auf die bestimmten Zeitpunkte des Eintretens der verschiedenen Stadien besteht, von der Kontinuität seiner Entwicklung und zugleich von der Selbständigkeit zeugt, mit welcher er die bedeutungsvollen Einwirkungen, die er nach eigener Aussage besonders von Newton, Hume und Rousseau empfangen hat, in sich aufnahm und bearbeitete.

Was besonders die Ethik betrifft, suchte ich zu zeigen, dass gewisse Gedanken vom Anfang bis zum Ende bei ihm die leitenden sind, obgleich sie auf seinen verschiedenen Entwicklungsstufen mit verschiedener Begründung und in verschiedenem Zusammenhang erscheinen. Ganz speziell war es meine Aufgabe, zu zeigen, wie ein damals neulich veröffentlichtes ethisches Fragment[3]) in den ganzen Entwicklungsgang eingefügt werden konnte. Dieses war nur möglich, wenn es von einem früheren Zeitpunkte stammte als dem vom Herausgeber, Herrn Reicke in Königsberg nach äusseren Kriterien

[1]) Mitgeteilt in der Sitzung der kgl. dän. Gesellschaft der Wissenschaften 24. April 1896.

[2]) Nachher im „Archiv für Geschichte der Philosophie" VII übersetzt.

[3]) Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt v. Rudolf Reicke. Königsberg 1889. I, p. 10—15.

angegebenen, und Herr Reicke hatte dann die Güte, eine neue Untersuchung anzustellen, welche ihn dazu führte, eine frühere Abstammungszeit anzunehmen.

Durch dieses Fragment, welches hiernach aus den letzten Jahren vor der endlichen Redaktion der „Kritik der reinen Vernunft“ herrührt, erlangen wir Aufschluss darüber, wie sich Kants ethische Auffassung in der Zeit zwischen den Jugendschriften der Jahre 1762—1766 und seiner definitiven Ethik, welche zum ersten Male in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) hervortrat, formte.

Zu einem ähnlichen Resultate wie ich, kam Dr. Fr. W. Foerster in seiner Schrift „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft“ (Berlin 1894). Das ist um so interessanter, weil Dr. Foerster meine Abhandlung, die erst gleichzeitig mit dem Erscheinen seiner Schrift in deutscher Uebersetzung vorlag, nicht kannte, und weil er einige bisher unbekannte Fragmente Kants gebrauchen konnte.

Die Sache steht jetzt so. Kurze Zeit vor der Ausarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“ fand Kant die Grundlage der Ethik in der Selbstwirksamkeit, durch welche das Individuum der Schöpfer seines eigenen Glücks sein kann. Das ethische Gesetz entsteht dadurch, dass das Individuum selbst seine Handlungsfreiheit begrenzt, um seine Uebereinstimmung mit sich selbst und seine Unabhängigkeit den äusseren Verhältnissen gegenüber behaupten zu können. Wir finden hier den gleichen formalen Charakter, welchen die Erkenntnistheorie Kants in der „Kritik der reinen Vernunft“ und später auch seine definitive Ethik zeigt. Aber die Ethik der Fragmente hat einen individuellen Charakter und baut auf das Glücksbedürfnis des Einzelnen, während die definitive Ethik das ethische Gesetz als eine unbedingte Forderung der Unterwerfung unter eine universelle Norm mit Absehen von allem individuellen Glücksbedürfnis auffasst.

Die Frage ist nun: Wie ist Kant von jenem formalen, aber individuellen und eudämonistischen Standpunkte zu diesem ebenfalls formalen aber universellen und rigoristischen Standpunkte gekommen? Wie ist eigentlich die Ethik des kategorischen Imperativs, welche so grossen Eindruck auf das Zeitalter machte und so bedeutungsvolle Nachwirkungen gehabt hat, entstanden? — Der Uebergang von jenem Standpunkte zu diesem muss im Laufe weniger Jahre geschehen sein, nämlich zwischen der Abfassung jenes Fragments

(in den letzten siebziger Jahren) und der Ausarbeitung der „Grundlegung“, welche 1785 erschien.

In meiner Abhandlung und später im zweiten Bande meiner Geschichte der neueren Philosophie habe ich auf drei Faktoren, die hier ihren Einfluss geübt haben, hingewiesen, nämlich die Analogie mit der Erkenntnistheorie, welche dazu führen musste, das ethische Gesetz als objektiv und universell, wie die Naturgesetze es sind, aufzufassen, — Studien über die Bedingungen der Entwicklung der Gesellschaft, — und direkte Analyse des gewöhnlichen moralischen Bewusstseins. Von diesen Faktoren ist der zweite gewiss derjenige, auf welchen das grösste Gewicht zu legen ist. In meiner Abhandlung deutete ich ihn nur kurz an, aber in der „Geschichte der neueren Philosophie“ (II, p. 82—86 der deutschen Uebersetzung, Leipzig 1896) habe ich ihn ausführlicher entwickelt.

Dr. Foerster endet, wie der Titel seiner Schrift zeigt, seine Untersuchung bei der „Kritik der reinen Vernunft“. Doch erklärt er (p. 97 f, 103 f.), dass der Uebergang von dem individuellen Standpunkte bis zum universellen seine natürliche Motivierung hätte finden können, wenn Kant „die sozialpsychologische Methode“ gekannt hätte, denn diese Methode zeigt uns das einzelne Individuum in seinem Entstehen, seinem Bestehen und seiner Entwicklung als von dem Geschlecht und der Gemeinschaft abhängig, so dass ganz natürlich ein Streben bei ihm nicht nur nach eigenen, isolierten, sondern auch nach universellen Zwecken entstehen muss. Eben eine solche Sozialpsychologie hat nun — meiner Auffassung nach — Kant in den Jahren, in welchen seine definitive Ethik entstand, getrieben.

Im Jahre vor dem Erscheinen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schrieb Kant in der „Berliner Monatsschrift“ eine Abhandlung, welche er Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht (November 1784), und im nächsten Jahre in derselben Zeitschrift eine Abhandlung, die er Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts (Januar 1786)[1]) nannte. Wir haben also drei Arbeiten von Kant, welche dicht nach einander folgen, und die ethische Abhandlung liegt zwischen den zwei sozialpsychologischen, so dass es für Kant leicht und natürlich gewesen sein muss, von der Sozialpsychologie zur

---

[1]) Die Zeitangaben nach Borowski: Darstellung des Lebens u. Charakters Immanuel Kants. Königsberg 1804. p. 74.

Ethik und wieder zurück zu gehen. Der Grundgedanke jener zwei Abhandlungen von 1784 und 1786 ist der, dass die Entwickelung des Geschlechts mittels des gegenseitigen Kampfes der individuellen Interessen fortschreitet. Das Eigeninteresse des Individuums macht es kurzsichtig, die Vernunft, welche erst eigentlich den Menschen zum Menschen macht, entwickelt sich erst im Laufe vieler Generationen. Die Kunst ist lang, aber das Leben kurz, und jedes Individuum muss von vorne anfangen. Der Wettstreit treibt die Individuen fort, wie die Bäume im Walde einander zu einem geraden und hohem Wuchse nötigen, wenn sie am Lichte und an der Luft Teil haben sollen. Es werden sich dann allmählich Lebens- und Gesellschaftsformen bilden, welche die freie Entwickelung des Einzelnen in Harmonie mit der eben so freien Entwickelung Anderer möglich machen. Die historische oder sozialpsychologische Auffassung Kants geht also darauf aus, dass die Geschichte nur dann verständlich und wertvoll wird, wenn sie vom Standpunkte der Menschheit, des ganzen Geschlechts, nicht vom isolierten Standpunkte des Einzelnen gesehen wird.

Wenn Kant unmittelbar vor und nach der ersten Darstellung seiner definitiven Ethik von solchen Ideen erfüllt gewesen ist, ist es kaum zu bezweifeln, dass diese Ideen auf das Entstehen jener Ethik selbst Einfluss geübt haben. Der Grundgedanke in Kants definitiver Ethik ist, dass sich in dem Inneren des einzelnen Individuums eine Forderung geltend macht, alle Handlungen danach zu schätzen, ob das sich in ihnen kundgebende Prinzip die Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein kann. Diese unbedingte Forderung, sein Handeln nicht von einem individuellen, sondern von einem universellen Gesichtspunkte zu betrachten, konnte nach Kants Meinung durch die erfahrungsmässige Natur des Menschen keine Erklärung finden, sondern hat einen übersinnlichen Ursprung. Kant macht daher seine Ethik von der Psychologie ganz unabhängig. Und doch ist ja der kategorische Imperativ eine Anticipation des Zieles der geschichtlichen Entwickelung! Eben so unerklärlich wie die Geschichte nach Kant vom Standpunkte des isolierten Einzelnen ist, eben so unerklärlich ist die Ethik nach Kants letzter Auffassung. Und das Geheimnisvolle beruht hier eben darauf, dass sich im kategorischen Imperativ eine Tendenz in dem Einzelnen selbst regt, sich als Einen unter Vielen zu betrachten und den universellen Gesichtspunkt des Geschlechts bei der Schätzung der individuellen Handlungen anzulegen. Was Kant als etwas rein

Apriorisches aufstellt, wird also — wenn wir seine Ethik mit seiner Geschichtsphilosophie in Verbindung bringen — die Stimme des Geschlechts im Innern des Individuums. Jeder Instinkt anticipiert die Erfahrung, und Kants kategorischer Imperativ kann daher aufgefasst werden als ein Ausdruck eines in der Natur des Menschen liegenden Instinktes, der nur dann erklärbar ist, wenn wir das Individuum nicht als isoliert, sondern als Glied des Geschlechts betrachten. Psychologisch unerklärbar muss freilich das ethische Gesetz sein, wenn man in seiner Psychologie die sozial bestimmten Elemente der Menschennatur vergisst.

Man könnte einwenden, dass wir durch diese Erklärung Kant eine Auffassung aufzwingen, die er ausdrücklich abgewiesen hat. In der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" will er ausdrücklich die Ethik von aller Psychologie ganz unabhängig machen. „Der Grund der Verbindlichkeit muss", sagt er, „nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft. . . . Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen r e i n e n Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden". Und während Kant in seiner geschichtlichen Auffassung grosses Gewicht darauf legt, dass die rechtliche Gesellschaftsordnung durch den Kampf der entgegengesetzten Interessen successiv entwickelt wird, unterscheidet er doch bestimmt zwischen der Legalität oder der äusseren Pflichtmässigkeit, welche von der Rechtsordnung gefordert wird, und der Moralität, bei welcher die Pflichthandlung aus Pflicht, d. h. aus innerer Ueberzeugung und Unterwerfung, ausgeführt wird. Er stellt die Rechtslehre und die Tugendlehre als zwei selbständige Disziplinen auf.

Aber dies ist nun eben die grosse Illusion Kants, sowohl auf dem ethischen wie auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete, dass er meint, Begriffe aufgezeigt zu haben, die gar keinen empirischen Ursprung hätten. Die psychologische Grundlage seiner Erkenntnistheorie (die subjektive Deduktion, wie er sie nennt) sucht er immer mehr zurückzudrängen; in der zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" nimmt sie einen weit mehr eingeschränkten Raum als in der ersten Ausgabe ein. Und noch einseitiger tritt diese Zurückdrängung jeder empirischen psychologischen Grundlage in seiner Ethik hervor. Er glaubte damit der Ethik einen grossen

Dienst zu thun. Aber der grosse Dienst, welchen er der Ethik gethan hat, hat er in der Wirklichkeit trotz jener Zurückdrängung der psychologischen Grundlage, nicht durch diese gethan. Und wenn wir genetisch erklären wollen, wie Kants Ethik sich in seinem Geiste gebildet hat, dann erscheint das, was er die reine praktische Vernunft nennt, als verkleidete Sozialpsychologie, und bestimmter als Verkleidung oder Anwendung der Resultate, zu welchen er in seiner „Idee einer allgemeinen Weltgeschichte" gekommen war.

Und diese Erklärung wird, wie ich schon in der „Geschichte der neueren Philosophie" (II, p. 97 f. der deutschen Uebersetzung) gezeigt habe, dadurch bestätigt, dass Kant später, bei der Ausarbeitung seiner Rechtslehre und seiner Tugendlehre, faktisch eine genaue Verbindung zwischen diesen beiden Disziplinen statuiert, obgleich er fortwährend auf den Gegensatz zwischen Legalität und Moralität ein grosses Gewicht legt. Es ist ein kategorischer Imperativ, also eine moralische Pflicht, dass man an der Grundlegung einer Rechtsordnung, die den Frieden, d. h. ein harmonisches Verhältnis zwischen den freien Wirksamkeiten der Einzelnen, möglich macht, arbeiten soll. Von dieser Seite ruht also die Rechtslehre auf der Ethik: was Kant als das Ziel der geschichtlichen Entwickelung betrachtete, kann nur erreicht werden, wenn es antizipiert wird, und diese Antizipation ist mit dem moralischen Bewusstsein eins. Andrerseits räumt Kant ein, dass sich das moralische Bewusstsein nicht ohne einen gewissen äusseren Frieden und eine gewisse rechtliche Ordnung entwickeln kann. Schon in der „Idee einer allgemeinen Weltgeschichte" spricht er sich in dieser Richtung aus. Und in einem von R. Reicke (Lose Blätter aus Kants Nachlass. Altpreuss. Monatsschrift, XXVIII, p. 528) herausgegebenen Fragmente (aus dem Jahre 1796) sagt Kant: „Der fest gegründete Frieden bei dem grösseren Verkehr der Menschen unter einander ist diejenige Idee, durch welche allein der Ueberschritt von den Rechts- zu den Tugendpflichten möglich gemacht wird, indem, wenn die Gesetze äusserlich die Freyheit sichern, die Maximen aufleben können, sich auch innerlich nach Gesetzen zu regieren und umgekehrt diese wiederum dem gesetzlichen Zwange durch ihre Gesinnungen den Einfluss erleichtern, so dass friedliches Verhalten unter öffentlichen Gesetzen und friedfertige Gesinnungen (auch den inneren Krieg zwischen Grundsätzen und Neigungen abzustellen) also Legalität und Moralität in dem Friedens-

begriffe den Unterstützungspunkt des Ueberschritts von der Rechtslehre zur Tugendlehre antreffen". Er steht hier nicht weit von der modernen evolutionistischen Ethik (deren Grundgedanken schon Aristoteles[1]) antizipiert hat), nach welcher das gemeinschaftliche Leben und die gemeinschaftliche Wirksamkeit die Entstehung derjenigen Gefühle bedingen, durch die das Verhalten gegen Andere erst einen eigentlich ethischen Charakter bekommt. — Das erwähnte Fragment ist ungefähr mit der Rechtslehre und der Tugendlehre gleichzeitig. Es zeigt, dass Kant ein Wechselwirkungsverhältnis zwischen Recht und Moral, zwischen Geschichte und Ethik, zwischen sozialer und individueller Entwickelung — und dadurch auch, ohne es zu wissen, zwischen dem Empirischen und dem Apriorischen — angenommen hat.

Es ist hier auch von Bedeutung, dass das Prinzip der Rechtslehre sich bei Kant früher als seine definitive Ethik ausgebildet hat. In der „Kritik der reinen Vernunft" ist die definitive Ethik noch nicht prinzipiell aufgestellt; es wird zwar von einer unbedingten Forderung und von einem „intelligiblen" Willen gesprochen, aber es heisst (p. 14 f. der ersten Ausgabe, cfr. p. 568) ausdrücklich, dass die Begriffe von Lust und Unlust, Trieb und Neigung u. s. w. in der Moralphilosophie vorausgesetzt werden müssen, daher diese kein Teil der Transscendentalphilosophie, in welcher sich keine empirischen Begriffe finden dürfen, sein könne. Dagegen stellt Kant schon hier gelegentlich (p. 301 f., 316 f., 328) das Prinzip seiner späteren Rechtslehre auf. Schon A. S. Oersted, der berühmte dänische Jurist, welcher in seiner Jugend ein begeisterter Kantianer war, hat (in einer Schrift über den Zusammenhang zwischen den Prinzipien der Tugendlehre und der Rechtslehre. Kopenhagen 1798. II, p. 113 f.) darauf aufmerksam gemacht, dass Kant schon in seinem Hauptwerke — 16 Jahre vor dem Erscheinen der „Rechtslehre" — das Prinzip, das später der Grundgedanke seiner Rechtslehre wurde, ausgesprochen hatte. Oersted hat aber die Andeutungen, welche Kant über einen genetischen Zusammenhang zwischen Recht und Moral machte, teils nicht gekannt, teils nicht bemerkt. — Es gehörte zu den Einseitigkeiten Kants in seinen späteren Jahren, dass die genetischen Gesichtspunkte vor den deduktiven entschieden zurücktraten. —

Auf dem Punkte nun, wo Kants definitive Ethik vermittelst einer von ihm selbst nicht durchschauten Verbindung ethischer und

[1]) Vergl. was ich in meiner Ethik (p. 186 der deutschen Ausgabe) „das aristotelische Prinzip" genannt habe.

geschichtlicher Gesichtspunkte entsteht, ist der Einfluss Rousseaus wahrscheinlich mitwirkend gewesen. Als die Hauptwerke Rousseaus 20 Jahre vorher erschienen, übten sie, wie ich in meiner Abhandlung über die Kontinuität in Kants philosophischem Entwickelungsgange erwähnt habe, eine starke Einwirkung auf Kant aus, indem sie ihn dazu führten, zwischen Theorie und Praxis zu unterscheiden, ein grosses Gewicht auf die Gefühlsseite der Menschennatur im Gegensatz zur Verstandesaufklärung zu legen, und überhaupt den Begriff der menschlichen Persönlichkeit zu vertiefen. Von dieser Zeit an stammen die starken Ausdrücke Kants darüber, was er alles Rousseau verdanke. Aber wahrscheinlich haben Rousseau'sche Ideen auch im Anfange der achtziger Jahre Kant beschäftigt und die neue Form, welche seine Ethik jetzt annimmt, beeinflusst.

Auch Dr. Foerster meint auf diesem Punkte einen Einfluss Rousseaus zu finden. Besonders sucht er (p. 99) zu zeigen, wie die neue Lehre Kants von der praktischen Vernunft als aus einer höheren Welt entspringend an die ethisch-religiösen Ideen Rousseaus im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars erinnert. Ich glaube nicht, dass das entscheidende Moment hier liegt. Wenn sich Kant, wie oben gezeigt, in dieser Zeit besonders mit dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur beschäftigt, ist es wahrscheinlich, dass die dieses Verhältnis betreffenden Erörterungen Rousseaus ihm besonders gegenwärtig gewesen sind. Und erneuerte Studien über Rousseau[1]) haben mich in dieser Ueberzeugung gestärkt.

Die Anklage Rousseaus gegen die Kulturentwicklung geht wesentlich darauf aus, dass die durch die Kultur herbeigeführte Arbeitsteilung den Menschen einseitig und abhängig macht, seine Vermögen nicht zur allseitigen und freien Entwickelung kommen lässt. Damit stimmt ganz der Grundgedanke der obenerwähnten Abhandlungen Kants aus 1784 und 1786, dass die vollkommene Entwickelung nicht von dem einzelnen Individuum, sondern nur im ganzen Geschlechte, durch den Kampf der einseitigen Tendenzen und Kräfte, allmählich erreicht werden kann. — Nach Rousseau können die Uebel, welche die Folgen der Verlassung des Naturzustandes sind, nur in einem Gesellschaftsleben verschwinden, welches jeden Einzelnen als selbständiges Glied stehen lässt, indem zugleich

---

[1]) Vgl. mein binnen kurzer Zeit erscheinendes Buch: Rousseau und seine Philosophie (in Frommanns philosophischen Klassikern).

sein Wille sich dem Gesamtwillen (la volonté générale, von volonté de tous verschieden), dessen Glied er selbst ist, beugt. Der Einzelne ist, nach „Contrat social“, sowohl Souverain (oder richtiger membre du souverain) als Unterthan. Diesem entspricht ganz die Stellung, welche in Kants definitiver Ethik dem Menschen angewiesen wird: der Mensch ist ethischer Gesetzgeber, indem das universelle Gesetz, nach welchem er sein Handeln beurteilt, seinem eigenen Wesen (obzwar nicht seiner empirischen Natur) entspringt; aber als natürliches Individuum unterliegt der Mensch selbst diesem Gesetze; er ist ethischer Unterthan. So ist er auf einmal Bürger zweier Welten. Rousseaus volonté générale, die schon bei ihm selbst einen gewissen mystischen Charakter hat, hat Kant in „die intelligible Welt“ hinübergelegt; er hat sie zu einem „Ding an sich“ gemacht. Sie ist es, die sich nach Kants Meinung in so unerklärlicher Weise als der kategorische Imperativ im Gewissen des Einzelnen kundgiebt, wie sie es auch ist, die durch die wechselnden Generationen, als der Selbstbehauptungsdrang des Geschlechts, nach der Verwirklichung einer harmonischen Gesellschaftsordnung strebt.

Ausserdem unterschied Rousseau in einer mit Kants definitiver Ethik ganz übereinstimmenden Weise zwischen vertu und bonté naturelle. Diese ist unwillkürliche Entfaltung, jene setzt Anstrengung und Kampf voraus. Nur wenn das Individuum die Schranken und den Widerstand, welche durch das Verhältnis zu Anderen bedingt werden, und welche die Tendenz haben, es zu hemmen und zu isolieren, zu überwinden vermag, nur dann ist es tugendhaft. Das Wort vertu bedeutet Kraft. Und jene Ueberwindung zeigt sich darin, dass das Individuum, trotz dem durch das Gesellschaftsleben bedingten Interessenkampfe, seinen Willen mit dem gemeinsamen, dem universellen Willen eins macht. Rousseau definiert Tugend, nicht nur als Kraft des Ueberwindens, sondern auch als Uebereinstimmung des individuellen und des universellen Willens.[1]) In beiden Definitionen tritt die Verwandtschaft zwischen seiner Auffassung und der Kantischen deutlich hervor.

Es geht nun endlich mit hinlänglicher Deutlichkeit aus den obenerwähnten Abhandlungen aus den Jahren vor und nach der ersten Darstellung der Ethik des kategorischen Imperativs hervor,

---

[1]) Vergl. La Nouvelle Héloïse VI, 13. — Emile IV. — Economie politique. — Lettres sur la vertu et le bonheur (Oeuvres et correspondance inédites. Ed. par Streckeisen-Moulton. Paris 1861. p. 135 ff.). — Lettre à *** 15. janvier 1769. —

dass Rousseau und seine Ideen auf diesem Zeitpunkte eine wesentliche Rolle in der Entwickelung des Gedankenganges Kants gespielt haben. In der „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte“ (Satz VII) heisst es: „Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich die letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt. . . . Alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich . . . aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet hat.“ In „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ heisst es, nachdem dargelegt worden ist, wie das Aufgeben des instinktiven Naturlebens Leiden für die einzelnen Individuen herbeiführen musste, obgleich es eine Bedingung der weiteren Entwicklung des Geschlechts war: „Auf diese Weise kann man die oft gemissdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift Ueber den Einfluss der Wissenschaften und der Ueber die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Kontrakt und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen, wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so dass diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Kultur, nach wahren Prinzipien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen, viel weniger vollendet ist) alle wahren Uebel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren; indessen dass die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmässig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, durch die fortgehende Kultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“

Es ist also kaum zu bezweifeln, dass Rousseau auf zwei bedeutungsvollen Punkten in Kants Entwicklung einen entscheidenden

Einfluss auf die Form und Richtung seiner Ideen ausgeübt hat: das erste Mal durch sein Hervorheben des Wertes der Gefühle der Intelligenzvergötterung gegenüber, und durch seine Behauptung des Rechtes der individuellen Persönlichkeit, das zweite Mal durch seine Erörterung des Kulturproblems und des Verhältnisses zwischen Individuum und Geschlecht. Besonders hierdurch hat Rousseau bleibende Bedeutung für die Philosophie bekommen; die Ideen Kants beherrschen direkt oder indirekt den Gedankengang des ganzen folgenden Jahrhunderts, und dies nicht nur innerhalb des strengen philosophischen Denkens, sondern auch in grösseren Kreisen, welche vielleicht nicht einmal seinen Namen kennen.

The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology.

By John Watson, Queen's University, Kingston, Canada.

In his criticism of Rational Psychology Kant finds occasion to examine the Cogito ergo sum of Descartes, which, as he maintains, rests upon a confusion between the phenomenal or object-self and the determining or subject-self, and, when freed from this confusion, involves the paralogism which lies at the basis of Rational Psychology and gives a specious plausibility to its contention, that we have an actual knowledge of a thinking substance or soul, which is simple, self-identical and capable of relation to an independent material world. It is proposed, in the present article, to ask how far Kant has done justice to Descartes, and whether his own doctrine of the unknowability of the self in its ultimate nature is tenable.

The method of Descartes is to begin with the confused mass of ideas which he finds in his own consciousness, and, by subjecting them to a searching analysis, to reach if possible a connected system of principles, expressive of the real nature of things. That he is actually in possession of ideas he takes for granted, and his question is how far they can be regarded as containing a knowledge of real existence. Roughly speaking, all those ideas concern the existence and nature of the self, the world and God, and his problem is to determine whether there are real objects corresponding to them and what is the nature of those objects.

Now, some very simple considerations are sufficient to show that our ordinary belief in the existence and nature of an external world is by no means beyond the reach of doubt. In our ideas of sense we seem to be brought into direct contact with objects as they actually exist, and hence the uncritical mind assumes that there are real external things and that they are as they appear. This

naïve belief is at once upset, when it is discovered that the senses often deceive us; for, if we are to reach the sure basis of scientific knowledge, we cannot accept the testimony of a witness which is not consistent with itself. We must, therefore, in the first instance at least, reject entirely the belief in the existence of objects having the properties which our senses seem to say they have. Not that, like the ancient sceptics, we can be contented to rest in this attitude of doubt; for what we are in search of is indubitable knowledge, and doubt of what is doubtful is merely a mean to the discovery of what cannot be doubted. We admit, then, that we have ideas of sense, but we attribute to them no other reality than to dreams: they are actual states of consciousness, but whether there are any real objects corresponding to them, we do not yet know. It may indeed be objected, that in refusing to admit the reality of external objects, we are carrying our scepticism beyond all reasonable limits. Granting that external things are not in themselves what they appear to our senses to be, why, it may be asked, should we deny all reality to them? A real corporeal existence, having the properties of figure, magnitude and number, is not a self-contradictory conception, and therefore it is not open to the objection which has been brought against our ideas of sense. Why, then, should we affect to doubt the reality of such an object? To this objection Descartes answers that, even as thus purified, our ideas of external reality, self-consistent though they be, may only possess the self-consistency of a well-ordered dream. For, if there is a God, he may purposely produce in us the illusion of extended reality; and, if there is no God, the apparent reality of external things may be due to a defect in ourselves. Now, we must not run the risk of admitting anything to be real which is in the least degree doubtful, and therefore we must at present suppose that there is no external reality, and that our ideas of such a reality are mere fictions. Our position, then, is, that so far as we yet know there may be no external reality whatever. But, while we are thus in absolute doubt as to the existence of external reality, there is no doubt that we are in a state of doubt. Now, doubt has its own reality, the reality which belongs to every idea which is in our consciousness. It is possible to doubt that what we think actually exists as we think it, but it is not possible to doubt that we do think or have ideas. Thus to doubt is to think or be conscious, and therefore the fact that I doubt implies that I who doubt or think exist. At last I have

found a reality, the reality of myself, which is absolutely indubitable. Cogito ergo sum. There may be no external reality, but the reality of myself is proved by my thinking.[1])

There has been a good deal of controversy in regard to the precise meaning of the Cogito ergo sum. What, in the first place, is to be understood by Cogito? Does it mean thought proper, conceptual thought? or is it a term for any mode of consciousness? In the third Meditation it seems to be used in the latter sense. 'I am", says Descartes, "a thing which thinks, i. e., which doubts, affirms, denies, knows a few things, is ignorant of many, loves, hates, desires, avoids, imagines and perceives".[2]) Here the thinking being is the conscious subject in the most general sense: it is, in fact, what Kant distinguishes as the phenomenal or object-self. But, on the other hand, this object-self is known by the subject, and it is upon this knowledge that the Cogito ergo sum is based. By what faculty, then, does the subject know itself as an object? The answer seems to be given in the discussion of the criterion of truth. There we are told that the "clearness und distinctness" which is required as the condition of real knowledge is not that of imagination or perception, but of understanding. The identity, e. g., which is affirmed of a piece of wax is its identity in an infinity of possible changes, and there is no such identity in its sensible qualities, nor can imagination represent an infinity of changes. It is therefore thought which grasps the identity of the wax, not imagination or perception.[3])

Now, it would be obvious from this illustration alone that the identity of the thinking subject can, on Descartes' view, be known only by the understanding. But we are not left to draw this inference for ourselves, for Descartes expressly affirms that the thinking being is known only by "intellection" or conception, and that imagination is not essential to the knowledge of self; nay, he maintains that imagination and perception are not essential to the existence of self, though we cannot conceive them except as modes of the self.[4]) It would thus seem that according to Descartes' more mature view, the knowledge of self is based upon pure thought or conception, and that the thinking subject is in its essential nature a pure intelligence. If so, the Cogito must be interpreted to mean: "I think or conceive", and the sum to mean: "I exist as a purely thinking or conceiving

[1]) Cousin's Oeuvres de Descartes: I, 156, 153, 239, 247.
[2]) Ibid. I, 263. [3]) Ibid. I, 256—260. [4]) Ibid. I, 323, 332.

being". That this view is essential to Descartes' ultimate conclusion, viz., that the thinking being is an independent substance, will immediately appear. At the same time, there seems no reason to suppose that Descartes ever clearly distinguished between the self as a purely thinking being, and the self as conscious in general; and hence he was unaware of the difficulties involved in his assertion that the thinking self is an independent substance.

A second difficulty which has been raised in connexion with the Cogito ergo sum is whether it is to be regarded as an inference or not. That it is not reached by a syllogistic process, Descartes explicitly affirms. It rests, he says, upon a simple "intuition". If the "sum" were the conclusion of a syllogism, we must first know that "whatever thinks exists", and from this proposition go on to reason: "I think, therefore I exist". This, however, is not the order of our knowledge. What we start from is the experience which we have within ourselves of the inseparability of the idea "I think" from the idea "I exist". In fact no truth is reached by a syllogistic process: it is the very nature of our minds to advance from particular to universal propositions. The primary truths from which all others are derived are directly known and are self-evident. They rest upon "intuition", by which is meant "the conception of an attentive mind, so distinct and clear that doubt is impossible".[1] "Intuition", it must be observed, is not the presence in our minds of a single idea, but the connexion of two ideas in a judgment. What gives the Cogito ergo sum its convincing force is the inseparability of the reality of thought from the reality of the thinking subject: all thinking has an immediate and necessary relation to an actual self, while its relation to any other reality is in the first instance open to doubt. Descartes usually prefers to say that the Cogito ergo sum is the typical instance of "clear und distinct perception". This, however, does not mean that it is not a judgment. As a judgment, it is not the analysis of a single idea into its constituent elements, but the necessary connexion of distinct ideas. In this sense the Cogito ergo sum is synthetic. In the indissoluble connexion of thought and the subject which thinks there is revealed to us the identity of that which thinks with that which exists. In this case, therefore, there is no opposition between that which is thought and that which exists; and hence in the Cogito ergo sum we have,

---

[1]) Ibid. XI, 212.

not merely an epistemological, but a metaphysical or ontological principle. Here at least we have the knowledge of a real existence.

Thirdly, does the Cogito ergo sum establish the separate and independent existence of the thinking subject? Would I still exist even if there were no external reality, including my own body? In the Discourse on Method Descartes speaks as if these questions must be answered in the affirmative. Finding it possible to doubt the existence of all external reality, he came to the conclusion that he was "a substance whose whole essence or nature consists purely in thinking, and which in order to be has no need of any place, nor is dependent on anything material." Hence, "this I, i. e., the soul, by which I am what I am, is entirely distinct from the body, and though the body were not, the soul would not cease to be all that it is."[1]) Here Descartes seems to assume that, because the subject is conscious of himself as a thinking being, it directly follows that he would still exist and think, even if there were no reality but himself. Now, without dwelling upon the insuperable difficulties which such a doctrine involves, it is enough to point out that the separate existence of the thinking subject is not directly implied in the knowledge that such a subject exists. All that is directly contained in the Cogito ergo sum is that a thinking subject exists, but whether it would exist if there were no reality but itself can only be determined by wider considerations. It is possible that Descartes had such considerations in his mind when he wrote the Discourse on Method, and that these formed the suppressed link by which a transition was effected from the proposition "I exist as thinking" to the proposition "I exist as an independent substance". Whether this is so or not, he came to see that the latter proposition is distinct from the former. Even in the Meditations he is not successful in drawing a perfectly clear distinction between them, but he shows something like an appreciation of it. "It is very certain", he says, "that the knowledge of my existence does not depend upon things the existence of which is not known to me."[2]) What he ought to have said is: "It is very certain that the knowledge of my existence does not depend upon the knowledge of things the existence of which is not known to me." The knowledge of my own existence, in other words, is a primary truth, and is so bound up with my self-consciousness, that though I should not be able to determine

[1]) Ibid. I, 158. [2]) Ibid. I, 252.

whether there are external things or not, it would still remain indubitable. This is at least an intelligible position for Descartes to assume, though its tenability may be questioned; and it seems probable that this was what he really meant, for we find him saying in the Preface to the Meditations, that in the Cogito ergo sum it was not his intention to exclude the supposition that the thinking being is in his existence dependent upon external reality, but only to affirm that his knowledge of his own existence is prior to all other knowledge. He does, indeed, deny that the existence of the thinking being is in any way dependent upon the existence of extended reality, but this conclusion is deduced from the Cogito ergo sum, not directly contained in it.[1]) Our next question must therefore be, how the independent existence of the thinking subject is sought to be proved by Descartes.

The faculty of thought or "intellection" is entirely distinct from the faculty of imagination. I cannot imagine a chiliogon, but I have no difficulty in thinking it. Now it is by thought alone that I know myself to exist, and therefore thought constitutes the very essence of mind. But if this is so, I am entirely and truly distinct from my body and all other extended reality, and can therefore exist independently. Thus, as Descartes thinks, the possibility of the existence of my mind, as a pure intelligence, is established. On the other hand, I have in my actual consciousness ideas of imagination and sense, and these, though they are modes of my consciousness, yet in their representative character imply a reality external to me. There is in me a certain "passive faculty" of perception, a faculty which consists in apprehending the ideas of sensible things, and these can be reproduced in my imagination. That sensible perception does not belong to me as a purely thinking being is evident, (1) because my thought is independent of it, and (2) because I often have ideas of sense without my own consent. I must therefore refer these ideas to some substance different from me, which is sufficient to explain their representative reality. Considered simply as facts of consciousness, all my ideas are equally real, but as representative of things they have many degrees of reality. The idea of substance represents more being or perfection than that of a mode or accident, and the idea of infinite substance than that of finite substance. Now, there are certain truths which are revealed to us

[1]) Ibid. I, 224.

by the "natural light", and which have the same direct evidence of their truth as the existence of self. One of these communes notiones is, that there must be in the efficient and total cause the same degree of reality as in its effects. Not only can negation produce nothing, but the less perfect cannot produce the more perfect, while on the other hand we are not entitled to predicate of the cause more than is required to account for the effect. This principle must be applied in explanation of my ideas as representative of reality. Now, change of place, occupation of different situations etc., cannot be conceived, and therefore cannot exist, apart from some substance of which they are modes. But these modes, though in my consciousness they appear as ideas of sense, cannot be attributed to me as a purely thinking being, since their clear and distinct conception implies extension, but not intelligence. I must therefore refer them to a corporeal substance distinct from me, which gives to my ideas their representative reality. It of course does not follow that this substance as it is in itself corresponds to my sense-perceptions, for so far as these are obscure and confused they do not represent external reality as it actually is. What external reality is I know from my clear and distinct conception of it as a continuous magnitude, extended in length, breadth and depth. Thus, by a necessary process of deduction it has been proved that there exists corporeal as well as thinking substance, and that each is entirely independent in its own nature of the other. The substance in which thought immediately resides is mind: the substance which is the immediate subject of local extension and its accidents — such as figure, situation and motion — is body. As two substances are said to be distinct when each can be conceived without the other, mind and body are separate and independent substances, which only come into accidental relations to each other.[1])

It is evident, from the statement which has just been given, that Descartes is finally led by the natural development of his thought to give a different meaning to the Cogito ergo sum from that which he originally assigned to it. In his first mind he employs the Cogito simply as an expression of the presence in all modes of consciousness of the self; but, as he goes on, he is forced to define the essential self as a pure intelligence, which in its real nature is entirely independent of imagination and perception. Such a limitation

[1]) Ibid. I, 323, 332, 333, 272, 273, 334, 453.

was in truth necessary, if he was to give plausibility to the conclusion that mind is entirely independent of body in its existence and operation. By a similar process of abstraction he separates from body all its modes or accidents, and identifies it with pure extended reality. But while he thus seems to secure the independent existence of mind and body, he finds it impossible, as Spinoza afterwards did, to preserve the parallelism between thinking and extended substance. For mind, as he is forced to admit, not only thinks itself but it also thinks body; and thus, while the latter is related only to itself, the former is related both to itself and to that which is affirmed to be independent of it. The difficulty therefore arises to explain how the mind, which is conceived to exist purely within itself, can yet go out of itself to comprehend body. This difficulty Descartes imagines that he has overcome by his theory of perception as a "passive faculty" of the mind, which is not essential to its existence as a pure intelligence. He cannot, however, deny that perception is possible only for a conscious subject, and hence he makes it a mode or accident of the thinking being, but a mode or accident which would not exist but for the causal activity of extended substance. Thus, as he thinks, the independent reality of mind and matter is preserved, while their accidental relation to each other is explained. That this compromise is untenable it was part of the task of Kant to show; and this he did by challenging the whole dualistic basis upon which the doctrine of Descartes is founded. What Kant maintains is that Descartes, by confusing the phenomenal subject with the pure thinking subject seems to account for the knowledge of the pure self as an object, whereas his argument demands that the reality of the pure self should be established entirely on the basis of pure thought. Rational Psychology therefore stands or falls with its power to prove the existence of an independent intelligence from the mere "I think". To do so, it has to make use of pure conceptions or categories; and such a use of mere forms of thought is, in his view, inadmissible, being based upon the false assumption that pure conceptions are capable of determining the existence of an object apart from the concrete element supplied by perception. There is therefore no science of the soul as it is in itself. We are indeed conscious of the thinking subject as a unity, without which there could be no knowledge either of the phenomenal self or of other objects; but this unity is nothing but the permanent form of experience, not a separately existing substance. What

the subject is in itself cannot be known from the mere unity of experience, which is but the mind's consciousness of the unity of its own action in determining objects, not the knowledge of its own independent existence.

The combination of ideas, in which thinking consists, is impossible, as Kant points out, apart from the unity of self-consciousness, and this unity is therefore the supreme condition of thought in all its forms. Self-consciousness is therefore the characteristic mark of all beings that think. The thinking subject, however, is known as an object only in so far there is a determination of inner sense, and hence it appears to itself in a succession of ideas, while all other objects are presented to it as spatial. "I, as thinking, am an object of inner sense, and am called soul, while that which is an object of outer sense is called body." The phenomenal-self as thus appearing in time is the object of Empirical Psychology; but, if attention is concentrated upon the pure unity of self-consciousness, it seems as if there might be constructed a Rational Psychology, which, borrowing nothing from experience, should be based entirely upon the nature of the self as the determining subject of all thought. Nor does there at first sight seem anything unreasonable in the attempt to construct such a Psychology. No experience whatever — no combination of ideas into a system of objects — is possible apart from the continuous unity of self-consciousness, while yet this unity is not derived from experience. How natural it is, therefore, to suppose that the thinking subject is entirely independent of experience, and that its nature can be determined purely by a consideration of it as self-conscious. Such a science, if it is possible at all, must obviously apply to the thinking subject none but transcendental predicates or pure conceptions. Accordingly we find that Rational Psychology affirms the soul to be a substance, simple, identical in all its changes and capable of relation to objects in space.[1])

That Rational Psychology is not a science it will not be hard to show. The inferences which it draws all rest upon the assumption that the thinking subject can be determined as an object by the application to it of pure conceptions or categories. There is however nothing to which these categories can be applied but the simple idea I, which is entirely empty of all content, and therefore admits of no further determination. What this I is in itself cannot

[1]) Kritik der reinen Vernunft, A. 341—344; B. 399—402.

be known, because it is never given apart from the thoughts by which it determines objects. All that we can say is, that it is the general form of all the ideas through which a knowledge of objects is obtained; and to take this general form of experience as an object which exists and can be known independently of experience is a mere confusion of thought or paralogism.[1])

The rational psychologist does not start, like Descartes, from a fact of experience — the fact of his own conciousness of himself as an object of inner sense; if he did, it would not be possible for him to determine the character of all thinking beings. What he maintains is that every thinking being is self-conscious. Nor is there anything illegitimate in this procedure; for we are entitled to predicate of every thinking being that without which we cannot conceive it, and no thinking being is conceivable which is not a self. The mistake of the rational psychologist lies in a different direction. He is perfectly entitled to say that every thinking being must be self-conscious; but this does not warrant his assumption that self-consciousness is possible independently of all experience. When we examine into the conditions of knowledge, we find that no real object is known simply by thinking: knowledge is possible only by the determination of a given perception by reference to the unity of consciousness which is the condition of all thinking. If therefore I am to know myself as an object, there must be a perception of myself; and this perception must be determined by reference to the unity of consciousness, before there can be any knowledge of myself. It is thus evident that the consciousness of myself as the determining subject does not yield a knowledge of myself as an object: it is only in so far as the various determinations of myself are brought together in the unity of apperception that I have a knowledge of myself as an object. We may therefore be certain beforehand that the attempt of Rational Psychology to construct a science upon the basis of the idea of the pure self must end in failure. Having no manifold of perception to which the categories can be applied — since the pure I has no distinction within it — it must illegitimately borrow a manifold from experience in order to give plausibility to its contention that the thinking subject is an actual object of knowledge.[2])

(1) Rational Psychology is quite right in maintaining that in

---

[1]) Ibid., A. 345—346; B. 403—404. [2]) Ibid., A. 346—348; B. 404—407.

every act of thought there is a self which is the determining subject, the subject which thinks. But the consciousness of self as the subject which thinks is not the consciousness of the self as an object, which can be characterised as a substance. The fact that in all determination of objects the consciousness of self is implied does not prove that there underlies the unity of consciousness a single permanent and indestructible substance. It is quite conceivable that there should be unity in consciousness with a change of substance, and therefore the former does not imply the latter. The unity of self-consciousness only shows that so long as there is a consciousness of objects there is a consciousness of self: it can never warrant the inference that there is a thinking substance which is permanent and indestructible.

(2) Rational Psychology is right in affirming that in every act of thought the subject is conscious of its own unity. But the unity of self-consciousness does not prove the existence of an underlying simple substance. There is no knowledge of substance apart from a manifold of perception, and thought supplies no manifold of perception. Hence the unity of the self in thinking tells us nothing as to the existence of a simple substance. The logical unity of the I is confused by the rational psychologist with the objective unity of a substance, which is not given in thought nor can be inferred from the mere unity of self-consciousness.

(3) Rational Psychology is right in maintaining that the self is identical with itself in all its thinking. But from this identity in the subject of thought we can infer nothing in regard to the identity of a substance supposed to underlie thought. The only way in which we could have a knowledge of such a substance would be by its presentation in perception, and such a perception is not contained in the mere consciousness of the subject as identical in all its determinations.

(4) Rational Psychology is right in saying that I am conscious of myself as distinct from all objects in space. But it by no means follows that I could exist without a body and its accompanying sensibility, or that I should be conscious of myself, if I had no knowledge of things as outside of me.[1])

There is, then, no way of passing from the consciousness of the thinking subject to the knowledge of the self as an object.

[1]) Ibid., B. 407—409.

The mere logical analysis of thought can never be the basis for synthetic propositions in regard to the existence and nature of a real object. In truth Rational Psychology is in fundamental opposition to the whole principle of Critical Philosophy. If synthetic judgments *a priori* could be based upon the emptiest of all our pure conceptions, without any aid from experience, there is no reason why we should not have a complete science of reality. Rational Psychology maintains that "every thinking being is in virtue of its thinking a simple substance." If a synthetic *a priori* judgment such as this can be based upon a pure conception, apart from all relation to a possible experience, Criticism is "dethroned", and "Vortex reigns in its stead".[1])

The danger, however, is purely imaginary. The claim of Rational Psychology to take rank as a science rests upon a mere misunderstanding. The thinking being assumes a knowledge of itself because it imagines that it may determine its own nature by those categories which express absolute unity. No supposition is more natural. Without unity of consciousness there could be no synthesis of the manifold of perception, and in this synthesis consists pure conception. Thus self-consciousness is the condition of all unity in knowledge, while it does not itself stand under any higher condition. This explains why the thinking subject seems to be a substance, which is simple, identical and the correlate of all existence. It is regarded as a substance, because it is present in every act of thought; as simple, because it is always a conscious unity; as identical, because in every act of thought the consciousness of that which thinks is implied: and as the correlate of all existence, because no object can be known which is not relative to it. The determination of the thinking subject by these categories is, however, quite inadmissible. No doubt the thinking subject knows the categories: it is aware of the functions of synthesis in which all thinking consists, and as these are impossible apart from the consciousness of its own unity, and are employed in the determination of the manifold of perception, it knows all objects through itself. But it does not know itself through the categories, for these have objective meaning only in relation to a given manifold: it is only in knowing objects that it becomes conscious of itself as the unity to which all objects are related. Thus the knowledge of objects through the categories is

---

[1]) Ibid. I, B. 409—410.

not a knowledge of itself as an object to which categories may be applied. To know itself through the categories as an object would be to determine itself through them. But this is impossible; for without the unity of self-consciousness no knowledge of objects is possible, and therefore that unity cannot be the result of its own synthetic activity in the determination of objects. For, we must remember that objects exist for the subject only as the product of its synthetic activity in the determination of the manifold of perception; hence the subject could be an object for itself only if it were the product of its own synthetic activity. "It is quite plain", says Kant, "that I cannot know that as an object which I must presuppose before I can have any knowledge of an object." The determining self — the self which exercises its synthetic activity in the constitution of objects — cannot know itself as an object: the only object-self is the "determinable" self, i. e., the self which is determined as a phenomenon in time, but only in contrast to phenomena in space.[1])

Now, Rational Psychology supposes that the "determining" self can be known as an object by the application of categories to the pure idea of self. The supposition is false. "The unity of consciousness, which is the supreme condition of the categories, is confused with a perception of the self as object, and hence it is supposed that the category of substance may be legitimately applied to the thinking subject." As there is no manifold of perception by which the determining subject could be constituted as an object, obviously there can be no knowledge of it as an object. The only manifold to which it can apply its synthetic activity is the manifold of perception, which does not proceed from itself but is given to it; and therefore, while it can determine other objects and become conscious of its own synthetic activity in determining them, it cannot determine itself as an object. Similarly, the subject as the ground of the idea of time cannot determine its own existence by the idea of time; and therefore it has no manifold to which the categories can be applied.[2])

From what has been said the fallacy of the Cartesian Cogito ergo sum is obvious. Descartes imagined that he had proved the independent existence of a pure intelligence from the spontaneity of thought. But the Cogito from which he starts is the consciousness

[1]) A. 401. [2]) B. 422.

of himself as a determinate object, i. e., he begins with the "determinable" self, the self as an object of inner experience. But from this self nothing can be concluded as to the ultimate nature of the "determining" self. The "sum" of Descartes therefore means "I exist as an object of inner sense". And this shows that there is no inference whatever; for the "Cogito" already means "I am an object of inner sense". Now, admitting that I am conscious of myself in all the phenomena of the inner sense, it by no means follows that I have a knowledge of myself as a pure intelligence. The consciousness of the self as an object of inner sense is possible only through the consciousness of something permanent in space. It is in the regress from the consciousness of objects in space that I become aware of my own states as a temporal series, and therefore I have no consciousness of myself as an object apart from the consciousness of things without me. Obviously, therefore, Descartes cannot legitimately infer the independent existence of the thinking subject from the cogito as he understands it. On the other hand, if the cogito is taken in the sense of pure thought, the inference to the existence of a being, which exists purely as thinking, must be based upon the proposition that "whatever thinks exists purely as thinking". This proposition, however, cannot be based upon the unity of self-consciousness; for the "I think" merely expresses the possibility of self-consciousness as the condition of experience, and therefore tells us nothing as to the existence of a pure intelligence, having no relation to sensibility. Thus the cogito of Descartes does not prove the existence of a pure intelligence, but merely expresses the possibility of the consciousness of self as the universal form of the inner sense.[1])

The source of the dialectical illusion of Rational Psychology is now perfectly obvious. An Idea of reason — the Idea of a pure intelligence — is confused with the perfectly indeterminate conception of a thinking being, and it is assumed that what is true of the former is true of the latter. In order to make clear to myself the ultimate condition of a possible experience, I abstract from all actual experience and concentrate attention upon the self. Then I falsely assume that I can be conscious of my own existence apart from experience and its conditions. Thus I confuse the possible abstraction of my empirically determined existence — the mere

[1]) B. 422 n.

possibility of self-conscious experience — with the imaginary consciousness of the separate existence of my thinking self. Hence I come to believe that I have a knowledge of the substantial in me as the transcendental subject, while in fact I have in my thought only the unity of consciousness, which is presupposed as the mere form of my experience.[1])

As we have seen, the proposition "I think", or "I exist thinking", is an empirical proposition. As such it presupposes empirical perception, and the object thought is therefore a phenomenon, not a thing in itself. Now, since this is true, not merely of external things, but of the self as an object of inner sense, it seems as if the thinking self were merely a phenomenon, and that our whole consciousness is a mere illusion. This conclusion, however, by no means follows. Thinking, viewed purely in itself, is merely the faculty of combining a manifold, whether that manifold is sensuous or intellectual. Hence when I concentrate attention upon the faculty of thought, abstracting from the manner of my perception, I am conscious of myself neither as I am nor as I appear to myself: not the former, for without some manifold I cannot be an object for myself; not the latter, because I am a phenomenal object for myself only as thinking the manifold given to me in sense. The conception of myself simply as thinking is therefore merely that of an object quite generally, i. e., an object conceived apart from the manner in which it can be perceived. In this way no doubt I have the idea of myself as a subject of thought, or even as a ground of thinking, but such an idea is very different from the determination of myself as a substance or cause. To know myself as substance or cause I must have a sensuous manifold to which I can apply these pure forms of thought, and such a manifold is excluded by the very attempt to determine myself as a pure intelligence. The idea of myself as a thinking subject is reached by abstraction from the determination of myself as presented to me in the inner sense, and thus the Idea of myself as a pure intelligence arises for me in contrast to the consciousness of myself as a phenomenon. To this Idea no known object corresponds. If indeed I could supply a manifold out of myself, my thought would then have a content to which it could be applied, and I should have an actual knowledge of myself as a pure intelligence; but, as the manifold

[1]) B. 426—427.

is not supplied by me but given to me, I cannot have any such knowledge. The Idea of myself as a pure intelligence must therefore always remain an Idea, so far as knowledge is concerned. There is, however, nothing to prevent me from holding that in my real nature I am a permanent and self-determining being; and this supposition is converted into a certainty by a consideration of the Practical Reason. No line of thought however can justify the contention of Rational Psychology that I have actual knowledge of myself as an independent substance. I can only know myself as a phenomenon, and such knowledge can never be adequate to the Idea of myself as an absolute unity. "The understanding in us men is not a faculty of perception, and though a manifold is supplied to it by the sensibility, it cannot take up that manifold into itself, so as to combine what may be called its own perception." The manifold of sense, in other words, is by its very nature as spatial and temporal never a whole, and therefore the synthesis by which thought combines it into objects can never be complete.[1])

Though there can be no knowledge of a pure intelligence, the Idea of such an intelligence is not without value even for theoretical reason. It supplies us with the ideal by reference to which we may seek to determine the phenomenal self, though it has no other than a regulative value. The substantiality, simplicity, self-identity and independence of the soul "are to be regarded merely as the schema for this regulative principle, not the real ground of the properties of the soul. These may rest upon quite other grounds, which are not known to us; nor could we in any proper sense know the soul by means of these supposed predicates, even if they were admitted to apply to it, since they constitute a mere Idea, which cannot be presented in concreto. Nothing but advantage can come from such a psychological Idea, if we are careful to observe that it is only an Idea, i. e., that its sole value is to reduce the phenomena of our soul to system by the exercise of reason".[2])

In the statement of Kant's criticism of Rational Psychology just given his own order of exposition has been pretty closely followed. Perhaps it may make the matter somewhat clearer if we follow the natural order of ideas which was really operative in his mind. (1) His first point is, that the "I think" is ambiguous. Descartes, in his cogito ergo sum, starts from the empirical proposition,

---

[1]) B. 428—31; B. 153. [2]) A. 682; B. 711.

that in all the modes of my consciousness I am conscious of myself. The I is here manifestly merely the consciousness of self which accompanies all my consciousness. As this consciousness is simply the unity which is present in the series of my ideas, the self is here properly the phenomenal self as the object of inner sense. From the phenomenal self, however, no inference can be drawn as to the independent existence of the thinking subject. (2) Hence the thinking or determining subject must be distinguished from the phenomenal self as presented in the inner sense. This is the step taken by Rational Psychology, which abstracts from all the concrete determinations of the self and seeks to establish the existence of a thinking substance simply from the idea of the thinking subject. The procedure of Rational Psychology is, however, illegitimate; for the determining subject cannot be known as an object through categories of which it is itself the source, and which have no meaning except in relation to a manifold of perception which it does not itself originate. (3) But though the determining subject is not identical with an independent substance, the Idea of an absolute subject still remains, and is valuable as a regulative principle in systematising the complex phenomena of our inner experience. (4) That Idea further serves to indicate that the self as the object of inner sense is merely a phenomenon. There is therefore nothing absurd in the supposition that the self in its real nature is independent and self-determining, and thus the way is left open for that rational faith in freedom and immortality which Kant afterwards seeks to base upon the moral consciousness. Anything like a complete discussion of these points would involve an examination of the whole Critical Philosophy, but something may be said on each of them.

(1) Kant's main objection to Descartes, is that his Cogito ergo sum is an empirical proposition, which presupposes for its possibility the consciousness of objects. Now, there is no doubt that Kant has here put his finger upon the fundamental defect in the whole philosophy of Descartes. The method of Descartes is one of abstraction. He overlooks the fact that, when he begins to analyse the contents of his consciousness, he has before him a world which has grown up for him in the complex process of experience, and already involves the consciousness of objects as contrasted with and yet related to the consciousness of himself. Hence, though by reflection he can distinguish between these two forms of consciousness,

it by no means follows that the one is separable from the other. Descartes, however, takes the logical distinction of subject and object for a real separation. He imagines that the capacity of abstracting from the consciousness of objects is a proof that the consciousness of self is possible apart from the consciousness of objects. In truth, that capacity no more proves that the self can be known without a knowledge of objects than the capacity of abstracting from a circumference proves that a centre can be known without a circumference. As Descartes assumes that the consciousness of objects is not essential to the consciousness of self, he naturally maintains that the consciousness of his own inner states is possible without the consciousness of his own body. Thus, as it seems to him, the consciousness of his own ideas and of himself as their subject is direct and indubitable, while the consciousness of all other objects, including his own body, is indirect and problematic. Now, what Kant maintains is that the consciousness of self, so far as it means the consciousness of self as present in all the determinations of consciousness which occur in time, is inseparable from the consciousness of external things; nay, that the explicit consciousness of the self as an object of inner sense is posterior to the consciousness of objects in space. A subject having merely a succession of ideas would not be conscious of self, because in pure time there is nothing permanent with which the succession of ideas may be contrasted. Thus the consciousness of the self as presented in time is relative to the consciousness of permanent objects as spatial. When, therefore, Descartes assumes that the consciousness of self is independent of the consciousness of objects he is guilty of a radical error, and almost of an inversion of the truth. He takes the object-self as if it were knowable by itself, whereas it is but the mind's consciousness of its own successive apprehension of external things, and therefore is impossible without the knowledge of those things. Hence the cogito of Descartes, taken in the sense of the conscious determinations of inner sense, can afford no warrant for the independent existence of the conscious subject. The object-self is merely one aspect of the total consciousness of objects as contained in the unity of a single experience, and therefore it cannot be regarded as an independent reality.

So far Kant's criticism of Descartes is unanswerable. Kant, however, is not content to say that the consciousness of self is mediated by the consciousness of external objects, but he maintains

that the self which is thus known is merely phenomenal. This conclusion is bound up with his whole doctrine of the forms of mind as peculiar to the human subject and as simply the manner in which the knowing subject combines a given manifold of sense in the unity of experience. Now, we may admit that there is no consciousness of self apart from the consciousness of objects, without admitting that the whole of our experience, including the self as an object, is purely phenomenal.

In his analysis of experience, as he finally presents it, Kant maintains that, apart from all activity on our part, whether in the unreflective synthesis of imagination or the reflective synthesis of understanding, we have affections of sense, which must be attributed to things in themselves. These affections cannot be converted into the perception of objects unless there is a determination of inner sense, i. e., unless there is a successive synthesis of those affections as space quanta, which gives rise to a spatial image. But, when we direct attention to the successive acts by which this spatial image is formed, we become conscious of the synthesis as successive, i. e., as in time. Thus the explicit consciousness of the inner life as in time is posterior to the consciousness of the spatial image and presupposes it. Our experience of our own spontaneity in determining the spatial object is a new experience in this sense, that by directing attention to the activity of the subject in perception we for the first time become explicitly conscious of the two aspects of perception, the inner and the outer, and only in this consciousness is there, properly speaking, any inner and outer. More than this distinction of inner and outer perception, however, is implied in the consciousness of an actual object of experience. For such an object must be permanent, and therefore the consciousness of an object as actual implies the consciousness of something as permanent. How, then, do we come to relate the transient affections of sense to something permanent? We could not be conscious of these affections as changing upon us, were we not conscious of succession; but there can be no consciousness of succession without the consciousness of something permanent. Under our consciousness of successive sensations there must therefore lie the conception of something that is not successive. A real change, again, implies a consciousness of the identity of the permanent in different successive states. And, as no two objects can be known as co-existing, unless we are conscious of them as reciprocally determining each other in

their changes, we must view all co-existent objects as connected in a single system of experience. To this Kant adds, that we can be conscious of the permanent only in external perception. For time is a pure flux, and there is therefore nothing in it to give us the consciousness of the permanent. Hence we should never attain to the consciousness of the succession of our inner states, were we not conscious of what is in space. Inner experience presupposes outer experience. The content of the one is the same as the content of the other, but in the former we become aware of the process by which outer experience is realised. And it is by a further abstraction that we become conscious of the self as a unity presupposed in that process.

Now, the doctrine of Kant, that there are affections of sense in relation to which the subject is purely receptive, is open to serious objection. Kant himself admits that such affections do not exist as an object of consciousness, but can only be described as an unconnected "manifold". But an unconnected "manifold" is really one of those fictions of abstraction which indicate a defect in our own theory. Kant speaks of it as the "matter", which becomes an object for the subject, when the subject combines the determinations of this "matter" under the "form" of time into an image or perception, because this synthetic process is possible only under the unseen guidance of a conception. Now, there is no doubt a sense in which we may speak of the "matter" of sensation as existing apart from the conscious activity of the subject. A being may be sensitive without being conscious of sensation, just as it may have life without being sensitive; and, if we are considering the transition from the sensitive to the conscious life, we may call the former the "matter" in the sense that it contains potentially what in consciousness is contained explicitly. But the sensitive being cannot be taken as the measure of reality; for, on the same principle, the plant or even the mineral may with equal justice be regarded in the same way. The only measure of reality is the intelligent subject. The sensitive being has no consciousness of its states as they really are: it is not aware that they are determined under fixed conditions, and that those conditions presuppose the whole complex system of things. It is only for the conscious subject that sensations exist as objects, i. e., as distinguishable elements in a "cosmos of experience". When sensations become an object of consciousness, they no longer exist as sensations, and therefore they are not a "matter" to which the

subject has to give "form", but they are already a formed matter, i. e., they are distinguishable elements in a known world. The subject does not bring to the "matter" forms already belonging to itself as a subject. The subject exists for itself only in so far as it is conscious; the "matter" exists only as an object for this conscious subject; and therefore subject and object exist only in distinction from and yet relation to each other. There is, therefore, no "manifold" except as the subject is conscious of an objective world. Now, the consciousness of an objective world, as it exists only in the process of consciousness, is not full-formed, but is in continual development, a development which is at once an integration and a differentiation. The simplest mode in which the consciousness of objectivity arises is in the perception of things as having properties which seem to attach to them as individual things, or in the perception of the changes which occur in succession, but seem to involve no deeper mode of relation. It is this stage of consciousness which Kant has in his mind when he speaks of the "synthesis of imagination". He sometimes allows himself to speak as if in this synthesis there were no conceptual activity. But as conceptual activity is simply the consciousness of the unchanging conditions or relations of known objects, there can be no consciousness of objectivity which does not imply the activity of thought. The difference between the earlier and the later stages of consciousness can only be between a less and a more adequate conception of the world, not between an imaginative and an intellectual synthesis. The world conceived as a collection of individual things, each having its own properties and determined quantitatively, is a less adequate conception than that of the world as a number of substances, the changes of which are all causally connected, and which act and react on one another; but it is the same world which is conceived in these two ways, and therefore the process of knowledge is not from a world which is perceived in the one case and thought in the other, but from a world less adequately thought to a world more adequately thought.

When we look at the matter in this way, we must obviously give up all opposition between the conscious subject and the objective world, so far as that opposition implies that the subject has forms of conception belonging to itself which it brings to bear upon the "manifold" of sense in order to constitute an objective world. The so-called "forms" of thought are just the unchangeable relations

which the objective world involves. The intelligent subject, in becoming conscious of those relations, learns that nature is a system, and it is only in and through the consciousness of this system that he becomes conscious of himself. On the other hand, the return upon the consciousness of self is something more than the consciousness of the subject for which the system of nature exists: it is the consciousness of self as related to the system of nature in such a way that the latter becomes the instrument of the peculiarly human life, the life which consists in the realisation of ideals. While, then, we must admit that there is no consciousness of self apart from the consciousness of the world, we cannot admit that the self as known is merely a phenomenon. The phenomenality of the self stands or falls with the phenomenality of the world. For, if the distinction drawn by Kant between the "forms" of the mind and the "matter" of sense is inadmissible, we have to admit that the knowing subject has, in the consciousness of objects, a knowledge, though not a complete knowledge, of objects as they really are. And as these objects exist for it only on presupposition of its own activity in comprehending them, they enter into and become an integral element in the development of its own life. Thus the consciousness of the system of nature presupposes the consciousness of self, while at the same time the return upon the consciousness of self shows that, while the system of nature exists only for the knowing subject, the knowing subject exists only for itself or through its own self-activity. We are thus brought to a consideration of what Kant calls the "determining" self, which he maintains to be, not an object of knowledge, but merely the indefinable subject of self-conscious thought.

(2) Kant's view is that the consciousness of self as the subject of all thinking is not identical with the knowledge of a self which exists independently of all objects, nor can we legitimately infer the one from the other. For the subject-self is merely that which thinks or combines the manifold of perception, and apart from the synthetic activity by which the manifold is combined it is not known at all. We could only have a knowledge of the subject-self, if it were legitimate to take it as a real thing and apply categories to it. But such an attempt to know the subject of the categories as an object determinable through them involves a hysteron-proteron; for the subject-self is just the unity of thought implied in each of the categories, and to regard this unity as the product of the

categories is to make the unity of all thought depend upon its own forms. That which is presupposed in all thinking cannot be the product of thinking. The subject-self is therefore not determinable by the categories as an object. Rational Psychology simply confuses the unity of thought as implied in all experience with a real subject existing independently of experience, not seeing that the subject-self is merely the form which our experiences assumes, not an independent reality.

Now, there is no doubt that Kant's criticism of Rational Psychology tells with invincible force against all theories which attempt to determine the nature of the intelligent subject by affirming the existence of an independent "soul" or "thinking substance", having a character of its own apart from all relation to the system of nature. But it by no means follows that the intelligent subject cannot be known. It certainly cannot be known simply as one object among other objects, for it is that for which all objects are; but to deny that it is part of the system of nature is not to affirm that it is incomprehensible. As Kant himself points out, the consciousness of the system of nature presupposes that the subject is capable of the consciousness of self, and it is in the return from the consciousness of the world that the consciousness of self arises. Now, the very possibility of such a return implies that the consciousness of self is something more than the consciousness of the world. It is therefore not surprising that the intelligent subject, for which alone there is any known world, should refuse to be characterised in the same way as the world. The highest category by which the world is characterised is that of a community of substances acting and re-acting upon one another; and if we attempt to determine the nature of self-conscious beings in this way, we leave out what is characteristic of them as self-conscious. While, therefore, it must be admitted that the categories by which nature is determined as a mechanical system are inadequate as a determination of the subject for which nature exists, it does not follow that the thinking subject cannot be determined at all. It can be determined as what it is, viz., a self-conscious and self-determining activity.

Kant's objection to the application of the categories to the thinking subject rests upon two grounds; first, that in the pure subject there is no "manifold" to which categories can be applied; and, secondly, that the application of categories to the thinking

subject would make it its own product. (a) As to the first of these points, it is of course obvious that, if the thinking subject is separated from all objects, and even from its own modes of activity, it is perfectly empty, and therefore admits of no determination. Kant says that, in this separation, it is merely "the subject which thinks", not an object of thought. He does it too much honour. Separated from what he calls the object of inner sense, but which is really on his own showing the determinate modes of its activity in the comprehension of the world, it is not a thinking subject, but the mere abstraction of a possibility, which is the possibility of nothing in particular. As such it is neither subject nor object, but pure nothing. Thinking has no meaning except as determinate thinking, and as, on Kant's view, all determinate thinking belongs to the object-self, what remains after the elimination of the object-self is not the subject-self but a pure blank. It is not surprising that this fiction of a pure self should be declared unknowable: it is unknowable for the simple reason that it is nothing at all. It can neither be perceived nor thought: it is in fact what Hegel calls the "pure being which is pure nothing". We cannot, therefore, separate the "determining" from the "determinable" self. The "determinable" self is simply the "determining" self in so far as it is engaged in thinking. But, further, the "determinable" self is not separable from the objective world, which is just the system of objects which it knows. As this system of objects exists only for the thinking subject, we have in it the "manifold" which is required for the application of the categories, and through which the knowing subject may be partially determined, or rather we have in it the known world which exists only in and through that process of differentiation and integration which constitutes the activity of the knowing subject. There can therefore be no difficulty in knowing the nature of the thinking subject, so far as it is revealed in the process of knowledge by which the world becomes for it an object. The nature of the "determining" subject is known in the process by which it knows; and, though this does not exhaust its nature, it reveals that nature in one of its phases.

(b) It is now easy to deal with Kant's second point, that the determining subject cannot be known through the categories, because it would then be its own product. The answer is, that it *is* its own product. The categories, on Kant's view, are special modes of synthesis, the forms by which the mind determines the manifold,

and so constitutes for itself a world of objects. It must be observed, however, that as modes of synthesis the categories have no existence except in the actual process by which objects are constituted. In other words, they are simply certain fixed ways in which the thinking subject is active in the process of knowledge. Thus, apart from the activity of the subject, there are no categories and no objects. But the subject is self-conscious only in the active process by which it builds up the world of its knowledge, or rather this is one of the ways in which it comes to self-consciousness. There is therefore no self-consciousness prior to the activity by which the world is formed as a connected system, or, what is the same thing, the self-conscious subject exists only in the process by which its self-consciousness is realised. Thus there is no mind which is not self-produced. We must define mind as a self-conscious energy, which in all its activity is at once object and subject. This does not mean that the subject is completely self-conscious. Complete self-consciousness would imply infinite self-activity, and our self-consciousness is therefore never complete; but, though it is not complete, it is always a unity and always the precise reflex of its own activity. There is no disharmony between the "determining" and the "determinable" self, because the latter is just the self viewed as an object, the former the self viewed as a subject, and in self-consciousness subject and object are combined in a unity which embraces the distinction. The unity is impossible apart from the distinction, the distinction apart from the unity, and neither has any meaning except in the actual process in which this concrete self-consciousness arises. Thus, in point of fact, the thinking subject is the product of its own activity: which is merely to say that it can only be defined as a self-active being, a causa sui, which is at the same time conscious of its own self-activity.

A similar answer must be given to Kant's contention that the conscious subject cannot be brought under the form of time, because it is itself the source of time. It is quite true that time has no meaning except for a conscious subject, but it does not follow that the conscious subject can be determined without reference to time. The self-conscious life consists essentially in the process by which the subject realises itself and becomes an object for itself, and this process is unmeaning apart from time. Kant's real objection to the determination of the thinking subject by the idea of time is his assumption that what is in time cannot be a unity. But, as time

is, on his own showing, not a thing in itself, but merely a form in which the successive acts of the conscious subject are known as successive, we cannot properly speak of the subject as in time, but only as conscious of its own activity as a process involving time, one aspect of which is that it is not complete in a single act, but is continuous. It is perfectly true, that if by abstraction we concentrate attention upon the mere fact that the process of self-realisation in knowledge implies time or succession, we seem to destroy the unity of the thinking subject, since in a mere series there is no unity. But, though the process of self-consciousness is successive, it is not a mere succession, but the development of a self-activity, which realises itself in time, and grows in complexity without ever losing its unity. To thrust the thinking subject out of time is to deny that thinking is a process; to say that the thinking subject is conscious of its activity only as a succession is to overlook the self-conscious unity without which there could be no consciousness of its activity as successive. The element of truth, therefore, in Kant's contention, that the subject as the source of time cannot itself be in time, is this: that the subject cannot be determined as merely successive, but only as realising itself in a temporal process by which it makes itself its own object.

(3) Kant tells us that the Idea of the self as an absolute unity is merely regulative. This doctrine, however, draws its sole support from the assumption that the determining subject cannot be made an object for itself, but as known is merely a phenomenon. Now, with the denial of the absolute distinction of phenomena and noumena, the abstract opposition between the Idea of self and the actual self must also be denied. No doubt the self must always be an Idea in this sense, that complete self-consciousness is impossible in a being whose conscious life is in process of development. For, as self-consciousness is possible only in the process of knowledge, to affirm complete self-consciousness is to affirm completeness of knowledge, and knowledge is never complete. But, though knowledge is never complete, it is always a development within the unity of a single self-consciousness. Kant himself maintains that no experience is possible without the resumption of objects within the unity of the self-conscious subject. If so, we are entitled to say that no possible extension of knowledge can destroy the unity of the knowing subject. The Idea of completed knowledge can never warrant the assumption that such knowledge would consist

in the realisation of a self-consciousness exclusive of the consciousness of objects. The Idea of completed knowledge is properly that of a self-consciousness in which the object has been completely carried over into the subject, and has therefore become in all its determinations combined with the unity of the self. Such a perfect subject-object our self-consciousness is not, because our self-consciousness is a process; but the conception of such a unity is the presupposition of the consciousness of ourselves as beings in whom „knowledge grows from more to more". Nor can we regard this ideal of a perfect subject-object as merely regulative, since apart from it we should not be conscious of the incompleteness of our knowledge.

(4) Kant is himself forced to admit that the consciousness of self gives rise to the Idea of a pure intelligence, and that it is by reference to this Idea that we condemn our knowledge as merely phenomenal. Now, if self-consciousness were merely the consciousness of a unity which manifests itself in the determination of a given manifold, it could never give rise to the Idea of a unity in which the opposition of subject and object is completely transcended. For that unity cannot consist in the mere elimination of the distinction of subject and object — which could only result in the idea of a purely abstract being, with no determinate character — but in a concrete unity in which the distinction of subject and object is preserved while it is embraced within a single self-consciousness. Thus, the consciousness of self, so far as it is the source of an ideal of knowledge which carries us beyond the knowledge of the system of nature, can only mean the consciousness of a subject which determines itself as an object and yet maintains its own unity. Such a self-conscious unity, as Kant admits, is not self-contradictory: it has to be postulated as the explanation of the moral consciousness, though it can never be made an object of knowledge. And no doubt if we thus identify the moral consciousness with all that is distinctive of the self-active life of man, it will follow that the idea of the self as it is in its true nature is possible only through the practical, as distinguished from the theoretical, reason. But such an identification of the self-conscious life with the moral consciousness is based upon an abstract opposition of theoretical and practical reason which cannot be maintained. The self which is the subject of morality is the same self which manifests its activity in the construction of the knowable world; and when by a regress upon

the idea of self the subject becomes conscious of itself as the source of the moral ideal, that ideal does not fall beyond the circle of knowledge. The self as the subject of morality is the self as having the consciousness of its essential identity with other selves, and this community of self-conscious persons is an object of knowledge not less than the system of nature. Thus within the sphere of knowledge is included the consciousness of self as a social or spiritual being. Knowledge and will are but two sides from which the one self-conscious unity may be regarded. The point of view of knowledge emphasises the consciousness of objects, or rather of the subject as determining objects for itself, in which must be included the world of human interests; the point of view of will accentuates the consciousness of self as the subject which realises itself in objects and especially in other self-conscious beings; but as the same self is manifested in both, knowledge and will are merely distinctions within the one self-conscious subject, which have no meaning apart from each other. If therefore we grasp the one self-conscious activity in its totality, we shall no doubt distinguish the subject as knowing from the subject as willing, but this distinction we shall again carry back to its unity, recognising that the rational subject is for itself at once object and subject, self-determined and self-determining.

Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik.

Eine kritisch-systematische Untersuchung von Dr. H. Schwarz,
Privatdozent an der Universität Halle.

Erster Artikel.

Auf die Kantische Ethik wird oft und mit Recht der Vorwurf des Rigorismus geladen; aber über den entscheidenden Punkt, wo der Rigorismus einsetzt, herrscht nicht immer die wünschenswerte Klarheit. Man hat den Rigorismus Kants gar zu entschieden mit seinem Rationalismus in Verbindung gebracht. Dabei blieb übersehen, dass dieser Rationalismus das empfangende, weibliche Element gewesen ist, aus dem der Rigorismus erst dadurch entspringen konnte, dass ein anderes davon verschiedenes Element in der Denkweise des Philosophen befruchtend zu ersterem hinzutrat. In Kants Rationalismus ist der Rigorismus nicht analytisch enthalten. Es bedurfte, um den letzteren hervorzubringen, seiner Synthese mit Etwas Neuem.

Die folgenden Zeilen sollen das ins Licht rücken. Sie sollen zeigen, wie Kants ethischer Rationalismus, der in drei Etappen sich schärfer und immer schärfer entwickelt, auf keiner Etappe aus sich heraus im Stande ist, dem in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in der „Kritik der praktischen Vernunft" und in der „Metaphysik der Sitten" [1]) so kräftig hervortretenden ethischen Rigorismus das Leben zu geben.

Der Weise von Königsberg führte seinen ethischen Rationalismus mit einem ebenso naheliegenden wie eigenartigen Gedanken ein. Ihm galt es für selbstverständlich, dass das sittlich Gute seinen imperativen Charakter nur deshalb annehmen könne, weil beim sitt-

[1]) Die Zitate aus Kants Werken beziehen sich, wie hier gleich bemerkt werden möge, durchgehends auf die Ausgabe von J. H. v. Kirchmann.

lichen Handeln ein Prinzip der Vernunft auf unseren Willen Einfluss gewinnt.

Er betrat damit einen Weg, der bei den Versuchen, die die Engländer für die Erklärung des Pflichtbewusstsein unternahmen, ganz ausser Acht gelassen war. John Locke hatte eine empiristisch-nominalistische Erklärung für den eigentümlichen Charakter der Nötigung gegeben, mit dem die Vorstellung des sittlich Guten auf unser Bewusstsein wirkt; danach sollte es das Wort des Gesetzgebers und der Zwang der öffentlichen Meinung gewesen sein („äussere materiale Bestimmungsgründe" nach der Tafel Kr. d. pr. V. S. 48), der den sittlichen Handlungen ihren verpflichtenden Charakter aufprägte. David Hume und ihm folgend Adam Smith hatten das Pflichtbewusstsein als einen Erfolg der „extensiven Sympathie" angesehen, d. h. der Urteile, die, von uns anlässlich der sympathischen bezw. der nichtsympathischen Handlungen Anderer gefällt, nicht umhin können, auf unsere eigene Führung zurückzuwirken[1]) (vgl. Kr. d. pr. V. S. 45 f). — Ganz anders die rationalistische Erklärung, die Kant für das Pflichtbewusstsein giebt. Nach ihm wird Alles, was John Locke und Adam Smith nur unter Aufbietung eines komplizierten Apparates zu erklären vermochten, durch die kurze, aber inhaltschwere Erwägung geleistet, dass das sittliche Handeln vernunftbeherrschtes Handeln sei. Der imperative Charakter sei gar kein besonderes Kennzeichen des sittlich Guten, sondern in allen Fällen, wo die Vernunft den Willen berate, thue sie das (unter einer bald zu besprechenden Voraussetzung) in gebietender Form. Handele es sich um ein vernunftbefohlenes praktisch Gutes,[2]) so seien die Imperative hypothetisch, und handele es sich um ein vernunftbefohlens sittlich Gutes, so seien die Imperative kategorisch. Kurz, Imperative seien es in jedem Falle, in dem der Einfluss der Vernunft auf den Willen sich kundthue. Wer dem Vernunftgebot der chirurgischen Operation

[1]) Vgl. meine kürzlich erschienenen „Grundzüge der Ethik" (Schnurpfeils Verlag in der Wissenschaftlichen Volksbibliothek, Leipzig 1896). Die dort vom Verfasser entwickelte neue Pflichttheorie gab zur Ausarbeitung des vorstehenden Aufsatzes den Anlass.

[2]) Unter dem „praktisch Guten" ist oben der Inhalt „vernünftiger praktischer Vorschriften" verstanden, d. h. solcher Maximen, in denen unsere Handlungen „beziehungsweise auf unsere Neigung" bestimmt werden (Grl. z. Met. d. S. S. 34, Kr. d. pr. V. S. 75). Vgl. Kr. d. pr. V. S. 73 „Der eine chirurgische Operation an sich verrichten lässt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er und Jedermann sie für gut".

zur Wiedererlangung seiner Gesundheit folge, der füge sich einem (hypothetischen) Imperativ, und wer in einem Falle, wo er gerne die Wahrheit verschweigen möchte, sie doch bekennt, weil es Pflicht ist, der füge sich gleichfalls einem von der Vernunft ausgehenden (kategorischen) Imperativ. Der Eine, wie der Andere, thue nicht Etwas ihm Angenehmes, durch das schwankende Gefühl des Augenblicks ihm Angezeigtes, sondern Beide, der die Operation aushaltende Patient und der Bekenner der Wahrheit, thun Etwas Gutes, d. i. durch die Vernunft Befohlenes, der Eine thue Etwas praktisch Gutes, der Andere Etwas sittlich Gutes. (Vgl. Grl. z. Met. d. S. S. 34).

Wir haben hier den rationalistischen Einleitungsgedanken Kants kennen gelernt, auf dem ein ganzes weiteres rationalistisches Gebäude errichtet wird. Ist vielleicht schon hier, in dem rationalistischen Einleitungsgedanken, der ethische Rigorismus angelegt? Angesichts dieser Frage wird es Zeit, die Ergänzung ins Auge zu fassen, die Kant den oben genannten Ausführungen giebt. Das sittliche Handeln, hörten wir, trete uns schon allein darum, weil es vernünftiges Handeln sei, mit imperativem Charakter entgegen. Der imperative Charakter sei gar keine besondere Eigenschaft des sittlichen Handelns, sondern er sei eine Eigenschaft jedes vernunftbeherrschten Thuns überhaupt. Wo die Vernunft auf unser Thun Einfluss gewinne, es möge sittlich gutes oder auch nur praktisch gutes Thun sein, da könne sie gar nicht anders, als Befehle geben, Gebote auferlegen. Aber, so wird hinzugefügt, mit dem Charakter der Nötigung übe die Vernunft ihren Einfluss auf den Willen nicht schlechthin, sondern nur unter einer gewissen Bedingung. „Alle Imperativen“, heisst es in der Grl. z. Met. d. S. S. 34, „zeigen das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu thun gut sei.“

Hier ist die Stelle, wo Manche geglaubt haben, die tiefsten Wurzeln von Kants ethischem Rigorismus suchen zu müssen.[1]) Mit Unrecht. Der Rigorismus Kants besteht in der Forderung, dass das Sittliche ohne Neigung, einzig um des sittlichen Gesetzes willen, ja,

[1]) U. A. Hegler in seiner verdienstvollen Schrift: „Die Psychologie in Kants Ethik“, Freiburg 1891. Man sehe insbes. S. 103, S. 219 ff, S. 270.

geradezu im Kampfe gegen die Neigungen gethan werden müsse.[1]) Die vorliegende Stelle besagt, dass das objektive Gesetz der Vernunft sich mit dem Nachdruck der Nötigung unserem Willen deshalb fühlbar mache, weil der letztere nicht von selbst mit dem Vernunftgesetze einstimmig, sondern dem Einfluss entgegenstehender Impulse ausgesetzt sei. Sicher ist es verführerisch, an einen wechselseitigen Zusammenhang von Beiden, an eine unmittelbar gegenseitige Ergänzung dieser psychologischen Bemerkung mit jener rigoristischen ethischen Forderung zu glauben. Allein eine unmittelbare Verbindung der beiden Gedanken ist nicht vorhanden. Vielmehr gehören eine ganze Reihe von vermittelnden Zwischengedanken dazu, um die Verbindung herzustellen: Es muss zuvörderst erst einmal ausgesprochen sein, dass ausschliesslich das neigungslose Handeln um des sittlichen Gesetzes willen den Namen des sittlichen Handelns verdiene. Und es muss ausserdem glaubhaft gemacht werden, dass das sittliche Gesetz, von dem wir bisher nur fanden, dass es im Widerstreit mit entgegenstehenden Neigungen und Begierden als nötigend empfunden wird, nur unter dieser Bedingung zum Bewusstsein (oder doch wenigstens zu klarem Bewusstsein; so Hegler a. a. O. S. 221) kommen kann. Dann erst, wenn das Beides schon vorher zugestanden ist, ergiebt sich aus Kants Bestimmungen über den Nötigungscharakter der Vernunftprinzipien auf den menschlichen Willen der ethische Rigorismus. Weder zu dem einen noch zu dem anderen Zugeständnis bietet der bisher allein vorliegende rationalistische Einleitungsgedanke die geringste Veranlassung. — Im Gegenteil! Die bisherige Parallele des sittlich guten mit dem praktisch guten Handeln lässt noch recht wohl sogar den entgegengesetzten Gedanken offen, dass die zum sittlichguten Handeln treibende Vernunft ebenso einer aus irgend welchem Grunde bevorzugten Neigung folge, wie die zum praktischguten Handeln treibende Vernunft. Ein gutes Beispiel dafür, wie der Vernunftgrund im Dienste einer (sittlichgleichgültigen) Neigung praktische Nötigung zu entfalten vermag, wird bei Gneisse („Das sittliche Handeln nach Kants Ethik" S. 14 ff.; Beilage zum Jahresbericht des Lyceums zu Colmar im Elsass 1895) angegeben und analysiert: Der Jäger auf dem Anstande hört den Lockruf des Tieres, dem er nachstellt; er macht sich schuss-

[1]) Metaphysik der Sitten S. 219: „Pflicht ist die Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck"; vgl. S. 210—11 „Die Menschen sind unheilig genug, das moralische Gesetz, selbst wenn sie es befolgen, dennoch ungern mit Widerstand ihrer Neigung zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht".

fertig, da überfallen ihn die Mücken der Niederung in dichtem Schwarme. Er steht Minuten heftigen Unbehagens aus, und doch rührt sich keine Muskel an ihm, um die Peiniger zu verjagen; er harrt aus, bis er das durch die lautlose Stille heranschreitende Tier erlegt hat. — Der Jäger im genannten Falle thut gegen die blinden instinktiven Abwehrimpulse das, was ihm seine Vernunft befiehlt, was sie ihm, in den Dienst seiner Jagdpassion tretend, als zur Erreichung seines jägerischen Zweckes notwendig vorstellt. Die Vernunft sagt ihm auf Grund seiner früheren Erfahrungen, dass durch die geringste Bewegung das Wild verscheucht wird; er muss sich also absolut ruhig verhalten. Diese Vernunftnotwendigkeit, sich ruhig zu verhalten, ist in dem betreffenden Augenblicke, wo ihn die Mücken plagen und er das grösste Unbehagen aussteht, ein hartes, ihm auferlegtes Muss. Das unmittelbare Gefühl sträubt sich dagegen, aber der Jäger weiss, dass es kein anderes Mittel zum Zwecke giebt, und daher folgt er der Vorschrift seines im Dienste der Jagdpassion ihn beratenden Verstandes und nicht dem blinden instinktiven Drange seines augenblicklichen Gefühles.

Der Blick auf das vorstehende Beispiel zeigt sehr deutlich, wie viel noch daran fehlt, um Kants bisherige rationalistische Gedanken in Rigorismus überzuführen. Ebenso wie vom Jäger gegen den Widerstand blinder Impulse mit Rücksicht auf das Vernunftgebot praktisch gut gehandelt wird, die Kraft zu der Handlung aber einer offen zu Tage liegenden Neigung, — der Jagdpassion — entstammt, in deren Dienst der Verstand[1]) sich stellt, so könnte auch beim sittlichen Handeln irgend eine verborgene Neigung dem Vernunftgebot zu Grunde liegen. Solange diese Möglichkeit nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird, kann von einem ethischen Rigorismus, der nur in neigungslosem Handeln um des sittlichen Gesetzes willen wahres sittliches Handeln sieht, keine Rede sein. — Das andere, was zum Zustandekommen eines ethischen Rigorismus wirksam sein würde, war die Voraussetzung, dass das sittliche Gesetz nur im Widerstreit mit entgegenstehenden Antrieben zu klarem Bewusstsein komme. Unser Beispiel zeigt auch hinsichtlich dieser Voraussetzung, dass nichts zwingt, dieselbe als erfüllt anzusehen, dass sicher nicht beim praktisch-guten Handeln und analog doch vermutlich auch

[1]) Der Leser verzeihe den Wechsel mit den Ausdrücken „Verstand“ und „Vernunft“. Beides ist im Text als gleichbedeutend betrachtet. „Vernunft“ steht in näherer Anlehnung an Kant, „Verstand“ in Befolgung unserer heutigen Sprechweise.

beim sittlich-guten Handeln der Widerstand etwaiger mit dem Vernunftgebot nicht einstimmiger, neu auftretender Gefühle die Bedingung dafür bildet, dass das Vernunftgebot erkannt oder auch nur klar erkannt wird. Man versteht, dass der Rat der Vernunft unter den genannten neu auftretenden, widrigen Umständen wie eine Nötigung gefühlt wird; aber die klare Erkenntnis der Notwendigkeit, sich ruhig zu verhalten, wird dem Jäger durch die gegen die Mücken gerichteten Impulse des Abwehrdranges nicht gefördert oder gar geschaffen. Die bestand auf Grund seiner Erfahrungen schon vorher, sie bestand schon, als er auf die Jagd ging.

Aus dem rationalistischen Einleitungsgedanken Kants, dass das sittlich-gute Handeln wegen seines imperativen Charakters eine besondere Art des vernünftigen Handelns bilde, lässt sich nur mit Gewalt der Keim eines ethischen Rigorismus herauslesen. Vielleicht ist die Sachlage aber mit dem zweiten Schritte Kants schon eine andere geworden! Er besteht in der Unterscheidung des vernunftgebotenen sittlich-guten Handelns und des vernunftgebotenen praktisch-guten Handelns nach dem kategorischen oder nach dem hypothetischen Charakter des Gebots. Das praktisch-Gute wird stets hypothetisch, als Mittel zu einem Zweck, zu irgend einer anderen Absicht befohlen, wir können von der Vorschrift jederzeit los sein, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte kategorische Gebot des Sittengesetzes dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei lässt. (Kr. S. 21; Grl. S. 38, 43). Bei den kategorischen sittlichen Imperativen heisst es nicht, Du musst das in der sittlichen Regel Befohlene thun, wenn Du das oder jenes Andere willst, sondern Du musst das in der sittlichen Regel Befohlene unbedingt thun. Das Sittliche selbst soll Dir Dein Zweck und es soll Dir ein Zweck sein, neben dem alle anderen Zwecke und Rücksichten verstummen. — In dieser Wendung ist an den kategorischen Imperativen der Sittlichkeit die **Unbedingtheit**, die **Notwendigkeit** betont, die das sittlich-Gute über alle Willkür hinaushebt (Vgl. Hegler a. a. O. S. 72). Es ist nun aber bezeichnend für den Rationalisten Kant, dass ihm unter der Hand nicht das Merkmal der Notwendigkeit, sondern das andere der **Allgemeingiltigkeit** der kategorischen Imperative der Sittlichkeit die grösste Bedeutung gewinnt. Er spricht an einer in die Augen springenden Stelle, nämlich im Text des ersten Paragraphen seines ethischen Hauptwerks, von den praktischen Gesetzen, die objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens giltig erkannt werden; damit

rückt er den Gedanken der „Allgemeingiltigkeit“ des Sittlichen in den Vordergrund, und erst in der Anmerkung bringt er den Begriff der mit der Allgemeingiltigkeit ohne weiteres gleichgestellten „Notwendigkeit“, mit der sich das Sittliche dem Individuum als Selbstzweck, nicht als blosses Mittel zum Zweck ankündigt. Bei einer richtigen Schätzung musste zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen dem sittlichen und dem aussersittlichen Handeln gerade umgekehrt auf das Merkmal der „Notwendigkeit“ der grösste, ja aller Nachdruck fallen. Denn die „Allgemeingiltigkeit“ ist, wenn man sie neben den hypothetischen Imperativen der Klugheit und Geschicklichkeit auch den kategorischen Imperativen der Sittlichkeit zugesteht, bei beiden von gleicher Art. Die Mittel zum Zweck werden durch die einen ebenso allgemein befohlen, wie die sittlichen Zwecke durch die anderen. Weitaus wichtiger ist dagegen der Umstand, dass es sich das eine Mal um eine Notwendigkeit der Mittel, das andere Mal um eine Notwendigkeit der Zwecke handelt, dass dort der Wille auf etwas Anderes verwiesen, hier ein dem Willen unmittelbar um seiner selbst willen bestimmendes Prinzip von der Vernunft befohlen wird.[1]) Das ist ein

---

[1]) Kr. d. pr. V. S. 28 findet sich eine in dieser Beziehung interessante Stelle. „Gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die ersteren zu erreichen, die anderen abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das Prinzip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und blos empirisch und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori; man müsste denn die Notwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für blos physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns ebenso unausbleiblich abgenötigt würde, wie das Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen.“ Hiernach giebt es drei Arten von praktischer Notwendigkeit a) die rationale Notwendigkeit der Mittel zu einem vorausgesetzten Zwecke, b) die physische Notwendigkeit von Zwecken selbst (durch unsere Neigungen, sofern sie bei allen Menschen gleich vorausgesetzt werden, sind die Objekte des Schmerzes und des Vergnügens ebenso unausbleiblich bestimmt, wie durch physiologische Einrichtungen das Gähnen) und c) die moralische Notwendigkeit von Zwecken. Die erste ist unstreitig ein Werk der Vernunft, die zweite ist unstreitig ein Werk des Gefühls; ob die moralische Notwendigkeit von Zwecken eine Notwendigkeit nach der Art von a) und nicht vielleicht nach der Art von b) sei, bliebe zu untersuchen. Kant erspart sich die Untersuchung. Er glaubt die moralische Notwendigkeit von Zwecken ohne weiteres vom Gebiet des Gefühls abtrennen und auf

sehr wesentlicher Unterschied, ein Unterschied, der Kant davor hätte bewahren müssen, auf dem Gebiete des Sittlichen Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit ebenso gleichzustellen, wie er es auf theoretischem Gebiete gethan hatte. Man sieht ja, mit der gleichen Art der Allgemeingiltigkeit verbindet sich bei dem praktisch- und bei dem sittlich-Guten ein ganz verschiedener Begriff der Notwendigkeit!

Der Rationalismus Kants entfaltet sich jetzt immer mehr. Wir hatten gefunden, rationalistisch war bereits der an sich durchaus des Versuchs einer theoretischen Durchführung würdige Einleitungsgedanke, dass der verpflichtende Charakter des Sittlichen auf einen von der Vernunft auf den Willen geübten Einfluss hinweise. Rationalistisch ist die überwiegende Betonung des Merkmals der Allgemeingiltigkeit in den sittlichen Geboten und die nach dem Vorbilde der theoretischen Philosophie sich anschliessende unterschiedslose Gleichbehandlung von Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit. Beides verfilzt und verflicht sich mit einander zu immer neuen rationalistischen

Rechnung der Vernunft setzen zu dürfen. Dem unbefangenen betrachtenden Psychologen dagegen wird sicherlich der Unterschied von c) gegen a) noch grösser vorkommen, als von c) gegen b). Dass die Vernunft von der Bestimmung der Mittel zum Zweck zu einer selbständigen Bestimmung der Zwecke übergeht, ist eine psychologische Unmöglichkeit. Dass es aber unter den Werten, die uns die Gefühle anzeigen, besonders ausgezeichnete Werte giebt, die vermöge ihrer eigensten Natur dadurch vor allen anderen sich herausheben, dass sie nicht wie diese auf die Beurteilung unserer Zustände, sondern unserer Person Einfluss gewinnen, ist recht wohl denkbar und war bereits vor Kant der Gegenstand der eindringenden Analysen Dav. Humes und Ad. Smiths gewesen. Freilich wird den Vertretern der Annahme moralischer Gefühle von Kant Kr. d. pr. V. S. 46 ein Zirkel vorgeworfen. Kant meint, da es keinen Grund gebe, die Aussagen des einen Gefühls vor den Aussagen des anderen Gefühls zu bevorzugen, so könne man den Aussagen des moralischen Gefühls bei der Beurteilung unseres persönlichen Wertes keine höhere Bedeutung zumessen, als den Aussagen jedes anderen, egoistischen Gefühls. Den Aussagen des moralischen Gefühls solche bevorzugte Bedeutung dennoch geben, heisse bereits einen über dem Gefühlsleben hinausliegenden, anderweitig gegebenen sittlichen Massstab anwenden. So scharfsinnig der Einwand ist, so erledigt er sich doch einfach genug durch die Entgegnung, dass eben die sittlichen Gefühle solche sind, die ihrer Natur nach nicht auf die Schätzung der einzelnen Zustände, sondern unserer Person selbst gehen. Giebt es solche Gefühle, — und ob es sie giebt, darüber kann nur die Analyse der sittlichen Erfahrung belehren, — so werden dieselben eo ipso, vielleicht nicht für den systematisierenden Ethiker, der mit der Annahme einer Gefühlsgrundlage des sittlichen Lebens die objektive Gültigkeit der sittlichen Vorschriften gefährdet glauben mag, wohl aber für das unbefangene Bewusstsein eine ausgezeichnete Rolle vor allen übrigen Gefühlen spielen.

Pflanzungen. Wäre der rationalistische Einleitungsgedanke nicht gewesen, so blieb zur Erklärung der eigentümlichen Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Sittlichen die Vorstellung einer gemeinsamen Gefühlsgrundlage der Menschen ganz wohl einer näheren Prüfung bedürftig und würdig. Haben, wie Kant zugiebt, (Grl. S. 37), die Menschen insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit die Absicht auf Glückseligkeit, so durfte jedenfalls die Frage nicht von vorn herein aus dem Spiele gelassen werden, ob nicht auch die sittlichen Zwecke den Menschen durch eine Naturnotwendigkeit, sei es durch unmittelbaren Gefühlsdrang, sei es durch die notwendigen Bedingungen ihres Zusammenlebens in staatlicher Gemeinschaft diktiert werden. (Vgl. S. 56 N.) Die These, von der Kant ausgeht, dass jegliche Art von Geboten für unser Handeln das Werk eines Vernunfteinflusses auf unseren Willen sei, liess jene so naheliegende Frage nicht aufkommen. In Kants Sinne war es von vorn herein selbstverständlich, dass nicht nur in den hypothetischen Imperativen die Mittel zu, ihrerseits vom Gefühlsleben bestimmten, Zwecken, sondern auch in den kategorischen Imperativen die sittlichen Zwecke selber als vernunftbefohlene und nicht als gefühlsbefohlene anzusprechen seien. Die Vernunft erhielt so ihre Stellung über dem Gefühlsleben; der ursprünglich gemässigte Rationalismus nimmt im natürlichen Fortschritt des Gedankens eine schärfere, psychologisch bedenklichere Form an. — Dass nun aber unser Philosoph an dieser Verschärfung, an dem Endresultat einer übereilten Fortführung des rationalistischen Einleitungsgedankens, die imperative Natur aller praktischen und sittlichen Regeln aus einer Beteiligung der Vernunft abzuleiten, keinen Anstoss nahm, lag wieder an der Einwirkung des zweiten rationalistischen Moments. Die Gleichstellung der eigentümlichen, dem Gefühlsleben sich ankündigenden Notwendigkeit der sittlichen Gesetze mit ihrer Allgemeingiltigkeit fürs Denken übte hier ihrerseits ihren verhängnisvollen Einfluss. So erheblich, psychologisch betrachtet, der Sprung ist von einer Vernunft, die die Mittel gebietet, zu einer Vernunft ist, die die Zwecke selbst gebietet, den Denker der Kritiken — da er nun einmal sittliche Notwendigkeit und logische Allgemeinheit nicht zu trennen wusste —, hinderte die Gewohnheit, die Allgemeingiltigkeit der sittlichen Gesetze sowie jede Allgemeingiltigkeit als eine Leistung nirgends der Erfahrung, sondern überall des vernünftigen Denkens zu betrachten, an der Erkenntnis jener psychologischen Misslichkeit seiner Folgerungen. Er folgte einfach der, nach der richtigen Bemerkung Heglers (a. a. O. S. 77)

stets bei ihm wirksamen, Voraussetzung, dass im Gebiete des Gefühls, überhaupt auf der Seite des Menschen, die er zur Rezeptivität, zur Sinnlichkeit rechnet, keine solchen Verhältnisse gefunden werden können, die für alle Menschen ohne Unterschied gelten. Musste es darum die Vernunft sein, die bei den hypothetischen Imperativen Allgemeingiltigkeit der Mittel, bei den kategorischen Imperativen Allgemeingiltigkeit der sittlichen Zwecke hervorbringt, so bildete für Kant der Umstand, dass das eine Mal die Vernunft in den Dienst eines zweckbestimmenden Gefühles trat, das andere Mal selber zweckbestimmend über alle Gefühle sich erhob, keinen weiteren Grund des Bedenkens. Nicht den psychologischen Sprung von einer die Mittel gebietenden Vernunft zu einer die Zwecke gebietenden Vernunft empfindet er als Gegeninstanz gegen seine Behauptung, sondern den Einwand, dass doch vielleicht auch auf Seiten des Gefühls Allgemeingiltigkeit für alle menschlichen Wesen sich finde.[1]) Gegen diesen Einwand zieht er mit allen Waffen seiner verwickelten Beweisführung (Kr. § 2 ff.) zu Felde, nicht ohne öfters aus der logischen Konstruktion zu fallen und an Stelle des Gedankens, dass dem Gefühl keine Allgemeingiltigkeit eigen, doch wieder den anderen zu setzen, dass Gefühle nicht imstande sind, Zwecke von der eigentümlichen (und sei es auch nur auf ein einziges Individuum bezüglichen) Nötigung der sittlicher Zwecke hervorzubringen. Das Ergebnis der Beweisführung ist, was schon vorher aus der ganzen Anlage der Untersuchung hervorleuchtete, dass es eine **autonome**, d. h. durch sich selbst, unabhängig von allen Gefühlen, zwecksetzende Vernunft geben müsse, freilich eine die sittlichen Zwecke nur auswählende, nicht hervorbringende Vernunft: denn wir erfahren sogleich in dem nächsten Paragraphen, dass die Vernunft nur formale Mittel besitzt, um das, was sie sittlich gebietet, vom Nicht-Sittlichen abzugrenzen, sie kann selbst keine inhaltlichen Zwecke hervorbringen, sondern nur anderweitig ihr schon gegebene Zwecke durch ihr logisch-formales Verfahren zu sittlichen stempeln oder als nicht sittliche abweisen. Sittlich ist, nach der bekannten Maxime des kategorischen Imperativs, ein Zweck, der widerspruchslos als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung angesehen werden kann, und unsittlich ist ein Zweck, der die Möglichkeit, als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu dienen, von sich ausschliesst.

---

[1]) Vgl. bes. Grl. S. 69 „indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was blos auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben.“ Ebs. Grl. S. 49.

Angesichts dieser neuen Wendung des Kantischen Rationalismus, erhebt sich nun wieder die Frage, ob etwa hier für die Proklamierung des ethischen Rigorismus ein ausreichender Impuls gegeben ist. Die Antwort lautet „nein!". Für die starken Ausdrücke, die Kants Rigorismus kennzeichnen, — Grl. S. 52: „Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnis haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein mus." Kr. S. 102: „Die Gesinnung, die dem Menschen, das sittliche Gesetz zu befolgen, obliegt, ist: es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger. Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen." Met. d. S. 218: „Pflicht ist Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck" (vgl. Kr. S. 101, 98 u. ö.), — für alle diese schroffen Ausdrücke liegt in dem bisherigen Gedankengange Kants nicht der mindeste Anlass vor. Gerade weil die Maxime des kategorischen Imperativs rein formal ist, ist zur Hervorbringung realer sittlicher Zwecke ihr Zusammengreifen mit inhaltlichen von unserem Gefühlsleben uns aufgedrängten Begehrungsobjekten erforderlich, ähnlich, wie auch unsere theoretischen apriorischen Anschauungsformen und Kategorieen zur Erzeugung der Erfahrung mit empirischen sinnlichen Material sich erfüllen müssen. Nicht um die Abweisung oder Niederschlagung der natürlichen Neigungen kann es sich handeln, wenn wir die Konsequenzen des formalistischen Rationalismus scharf ziehen, sondern nur um die Verwandlung unserer unbeschränkten Bereitwilligkeit ihnen gegenüber in eine beschränkte, in eine durch die Rücksicht auf ihre bezw. ihrer Objekte Tauglichkeit zu allgemeinen Gesetzen beschränkte. Kant selbst, wo er als konsequenter formalistischer Rationalist sich giebt, spricht in diesem Sinne ungemein häufig von der „Einschränkung", die die aus unseren natürlichen Neigungen entspringenden Maximen durch die Form des Gesetzes erfahren müssen, wenn sie sittliche Giltigkeit gewinnen sollen, z. B. Kr. S. 88: „Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird," [1]) und S. 52 heisst es sogar: „das moralische

[1]) Ebs. Kr. S. 91: „Freiheit, deren Kausalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht darin, dass sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt."

Gesetz ist das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll." — Sicherlich wird kein Mensch in der hier von Kant aufgestellten Forderung, dass die Neigungen sich eine Disziplinierung durch die moralisch gebietende Vernunft gefallen lassen müssen, ethischen Rigorismus finden. Der ethische Rigorismus statuiert einen Gegensatz zwischen den sittlichen Geboten und den Neigungen, er lässt die Neigungen im Kampf mit den sittlichen Geboten erscheinen oder stellt das sittliche Gebot zum mindesten als ein solches dar, dem keine Neigung, auch nicht eine, entgegenkommt. Nach den obigen Ausführungen aber ist die Vernunft, um sittliche Zwecke hervorzubringen, auf irgend welche von den Neigungen geschöpfte Willensmaterie geradezu angewiesen; sie kann darum überhaupt nicht im Gegensatz zu den Neigungen gebieten, sondern blos die ihr gebotene sinnliche Materie nach dem Grade des Einklangs mit der ihr als Muster vorliegenden Idee einer übersinnlichen sittlichen Welt zulassen oder abweisen. Etwas, was die Vernunft auf diese Weise als sittlich befindet, mag mancher, ja vielleicht vielen Neigungen entgegen sein; zum mindesten eine Neigung aber muss es immer geben, die sich in der Richtung auf den jeweilig als sittlich befundenen Zweck mit der Vernunft begegnet, und das ist keine andere, als jedesmal die, von der der Inhalt jenes Zweckes als Materie abgezogen worden ist. Das bricht den Versuch, aus diesen Gedanken ethischen Rigorismus herauszulesen. Von einer Härte des Vernunft-

---

Kr. S. 97: „das moralische Gesetz schliesst alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus", Kr. S. 99: „Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft" (vgl. S. 112). Ganz besonders prägnant Kr. S. 40, wo es sich um das sympathische Bedürfnis nach fremder Wesen Glückseligkeit handelt. Hier „kann zwar die Materie der Maxime bleiben, aber sie muss nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde die Maxime nicht zum Gesetze taugen. Also diese blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen... Das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, entspringt nicht von der Voraussetzung, dass dieses ein Objekt für Jedes seine Willkür sei, sondern blos daraus, dass die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird... Die blosse gesetzliche Form war es, durch die ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen".

gebotes kann hier ebenso wenig die Rede sein wie beim praktisch-guten Handeln, wenn wir, der Vernunft folgend, solche zur Erreichung irgend eines uns wichtigen Zwecks unumgängliche notwendige Mittel wählen, die unseren übrigen Wünschen und Neigungen entgegen sind. Dort, beim aussersittlichen Handeln wird dem Jäger, der, um sein Wild zu schiessen, die Pein der Mückenstiche erträgt, die Notwendigkeit, gegen einen natürlichen Impuls den Schmerz zu verbeissen, unbequem, sauer, aber nicht rigoros erscheinen, da es doch wieder auch eine Neigung ist, der sein vernünftiges Verhalten dient; und beim sittlichen Handeln nimmt ebenso die von der nicht mehr dienenden, sondern richtenden Vernunft gerade sanktionierte Neigung dem sittlichen Gebot durch ihren gleich gerichteten Antrieb die Schärfe. Es ist in der That auf dem Boden des formalistischen Rationalismus nicht abzusehen, warum den jeweiligen Neigungen, nachdem sie durch die ihnen widerfahrene Einschränkung dem Sittengesetz gemäss, und den anderen ablenkenden oder widerstreitenden Neigungen gegenüber gleichsam legitim geworden, sanktioniert worden sind, der Einfluss auf den Willen verweigert werden sollte.[1]) Ist z. B., wie Kant Grl. S. 16 schreibt, wohlthätig sein, wo man irgend kann, Pflicht, so wird die sich anschliessende Ausführung unverständlich, warum die freie Bethätigung unseres Wohlthätigkeitstriebes keinen wahren sittlichen Wert haben soll; wir müssten es vielmehr mit freudiger Genugthuung begrüssen, dass diesen Trieb einzuschränken kein Sittengesetz befiehlt.

Noch mehr! Kants formalistischer Rationalismus führt nicht nur nicht zu rigoristischen Konsequenzen, sondern birgt sogar Keime, die die ethische Gesinnung in der Wurzel vergiften. Die sittliche Dürftigkeit, ja Unmöglichkeit des Rationalismus ist in den Werken Kants durch die Wucht einer Darstellung verdeckt, die sein eigenes unvergleichlich reines sittliches Empfinden auf jeder Zeile zu hehrem und herben Ausdruck bringt; allein selbst diese Darstellung kann nicht hindern, dass doch das eigentliche sophistische Gesicht des

[1]) Neigungen können nach Kant keine Sittlichkeit begründen, das blosse Vorhandensein eines Wohlthätigkeitstriebes kann nimmermehr ein sanktionierendes Moment abgeben, wonach nun einem Jeden die Pflicht der Wohlthätigkeit sich vorschreiben liesse. Aber unter dem Schutze eines anderweitigen sanktionierenden Prinzips, der Maxime des kategorischen Imperativs, können doch unsere Neigungen selber sanktioniert werden und wird z. B. der Wohlthätigkeitstrieb sanktioniert. Was nicht sanktionierend sein kann, kann eben sehr wohl seinerseits sanktioniert werden.

ethischen Rationalismus oft genug in bedenklicher Weise hervorblickt. Das zeigt sich, wenn wir den Kantischen Rationalismus noch einen Schritt weiter verfolgen.

Hatten wir vorher das notwendige Verhältnis gegenseitiger Zusammengehörigkeit hervorgehoben, das in Kants formalistischem Rationalismus zwischen der einschränkenden, vernunftentsprossenen Form und der einzuschränkenden, von den Neigungen hergegebenen Materie besteht, so ist jetzt auf die einschränkende Form als solche ein Blick zu werfen. Die Rationalisten und Intellektualisten haben von jeher ein gewisses Prokrustesbett gebraucht, um das sittliche Handeln begrifflich einzuspannen, vielmehr in Wahrheit es aus allen Fugen zu renken. Das Sittliche soll auf dem Gebiete des Handelns dasselbe wie das mit sich selbst Identische, das Unsittliche dasselbe wie das Widerspruchsvolle auf logischem Gebiete sein. Auch Kants ethisches System trägt dieses Zeichen rationalistischer Taufe, auch Kant kann von dem Lieblingsgedanken nicht lassen, dass das Sittliche verstandesmässig begreifbar sein, eine ins Sittliche übersetzte reine Logik sein müsse; er vermag die vernunftgegebene Form des sittlichen Handelns in nichts anderem als in der rein logischen Vorstellung des Gesetzes an sich selbst zu finden und gelangt ganz konsequent dahin, die widerspruchslose gedankliche Einfügung in jene Form als das Kriterium der sittlich zulässigen, die widerspruchsvolle Einfügung als das Kriterium der sittlich unzulässigen Willensmaterien zu betrachten. Es sei, schreibt er, ein unfehlbares Kennzeichen, dass eine Handlung nicht moralisch ist, wenn ihre Maxime beim Versuch der Verallgemeinerung sich selbst widerspricht und das könne aus Begriffen a priori ohne alle Erfahrungsverhältnisse nach dem Satze des Widerspruchs beurteilt werden. (Vgl. Hegler, a. a. O. S. 104.) Allein es geht Kant seltsam genug mit diesem aufs schärfste gespannten Rationalismus. Kaum ist die Formel des kategorischen Imperativs ausgesprochen, kaum die vollkommene Sittlichkeit gleichsam offiziell als eine vollkommene Logik verkündigt, so halten Eudämonismus und Empirismus, die von unserem Philosophen aufs schärfste gegeisselten Antipoden ethischer Gesinnung, mit fliegenden Fahnen ihren Einzug in das System.

Die rein rationale Regel des kategorischen Imperativs nämlich erweist sich als völlig unfähig, die Ansprüche der Selbstliebe vom sittlichen Handeln auszuschliessen. Dass die Ansprüche der Selbstliebe mit Sittlichkeit nichts zu thun haben, weiss Niemand besser als Kant selber; ihm gilt es als das gerade Widerspiel des

Prinzips der Sittlichkeit, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird (Kr. d. pr. V. S. 41), das letztere lege der Sittlichkeit Triebfedern unter, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten (Grl. z. M. d. S. S. 69). Aber gelungen ist ihm die von ihm selbst geforderte Ausschliessung der Ansprüche der Selbstliebe vom sittlichen Handeln nicht. Im Gegenteil! Die Regel des kategorischen Imperativs führt nach seinem eigenen Eingeständnis in ihrer Anwendung auf Sinnenwesen zu Resultaten, wie sie in völlig gleicher Weise ein durch Selbstliebe bestimmter Wille erhalten würde, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte („daher die unendlichen nützlichen Folgen eines solchen allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlich-gute dienen können“ Kr. d. pr. V. S. 85 f.). Und so geht es ihm, wie Jemanden, der ein Gift in den Handel bringt und doch gleichzeitig die gefährlichen Folgen des Giftes Jedermann aufs eindringlichste vorhält. Verwahrung über Verwahrung erlässt er gegen dem Empirismus und Eudämonismus. Der Empirismus, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen blos in Erfahrungsfolgen der sogenannten Glückseligkeit setze, rotte die Sittlichkeit in Gesinnungen, worin doch und nicht blos in Handlungen der hohe Wert bestehe, den sich die Menschheit durch sie verschaffen könne und solle, mit der Wurzel aus und schiebe ihr ganz etwas Anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unter. (Kr. S. 85 f.). Allein angesichts des in der „Typik“ ehrlich genug bekannten Resultats nützen die Verwahrungen zu gar nichts. Mag Kant noch so sehr betonen, dass jener Typus des Sittengesetzes (eine Natur, in der ein vernünftiger, durch Selbstliebe bestimmter Wille gesetzgebend herrscht) beileibe nicht das reine Sittengesetz selbst sei, dass das letztere in der blossen Form der Gesetzmässigkeit stecke, dass man daher die Form der Gesetzmässigkeit an jenem Typus als das Wesentliche und das Zusammentreffen mit den Forderungen einer vernünftigen Selbstliebe als Etwas Zufälliges betrachten solle, das unter Anwendung noch so vieler Vorsichtsmassregeln unwiderruflich gewonnene Resultat ist und bleibt nun einmal: Die vernünftige Selbstliebe harmoniert mit dem kategorischen Imperativ auf das vortrefflichste; m. a. W. bildet der kategorische Imperativ das sanktionierende Element, so ist vernünftige Selbstliebe nicht nur eine der Neigungen, deren Materie mit der Form des kategorischen Imperativs verträglich gefunden

wird, sondern sie ist geradezu das sanktionierte Element κατ' ἐξοχήν, sie ist so einstimmig mit dem Sittengesetze, dass es genau auf dasselbe herauskommt, ob man seine verschiedenen Neigungen durch die blosse Form des kategorischen Imperativs einschränkt, oder durch den inhaltlichen Gedanken, dass Jedermann in der Bewirkung seines grösstmöglichen Glücks dann am besten fahre, wenn er unter einer Reihe möglicher Handlungen stets die wähle, die für den Fall allgemein gleichen Handelns der Anderen ihm selber die vorteilhaftesten Folgen bringt. — Ist das die Anwendung des Sittengesetzes auf Gegenstände der Natur vermittelnde Erkenntnisvermögen der (die allgemeine Denkbarkeit in einer Regel zum Prinzip erhebende) Verstand, so konnte das Resultat freilich nicht anders lauten. Etwas so Irrationales, wie die Selbstaufopferung einer Mutter für ihr Kind (nach Analogie anderer Kantischer Beispiele müsste man urteilen: Keine Mutter soll sich für ihr Kind aufopfern: denn thäten das alle Mütter, so gebe es keine Mütter mehr, also auch zuletzt keine Kinder, und folglich keine Möglichkeit der aufopfernden Handlung selber mehr; die Maxime riebe sich selbst auf), hat in einer Verstandesethik keinen Platz; da steht die Preisgabe des Lebens für irgend einen edelen Zweck (z. B. für das Vaterland) und Selbstmord aus Ueberdruss oder Langeweile in völlig gleicher Verdammnis, weil beide Handlungen verallgemeinert gedacht mit den Thätern die Möglichkeit der Handlungen selbst vernichten.

Nicht nur in dem eben charakterisierten eudämonistischen Zugeständnis des „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft" überschriebenen Kapitels der Kr. d. pr. V. tritt hervor, dass der Rationalist Kant einen hoffnungslosen Kampf mit dem ethischen Eudämonismus kämpft. Auch die Ausführungen anderer Kantischer Schriften zeigen dasselbe in wenig erfreulicher Weise. Mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde, so heisst es Met. d. S. S. 228 in genau demselben bedenklichen Geiste, eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetze machte; dabei wird, nicht im Sinne einer rigoristischen, sondern einer im Gegenteil sehr bequemen Moral das gefährliche Wort hinzugefügt: was für Jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfnis sei, das müsse ihm selbst überlassen werden. Ebenso lesen wir Met. d. S. S. 300 „die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung, mich also mit, einschliesst, schliesst als allgemein gesetzgebend mich in der Pflicht

des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein". Kant zieht dann weiter a. a. O. die eine Folgerung: „Die Vernunft erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, dass du auch jedem Andern wohl willst"; die andere von ihm an der genannten Stelle nicht gezogene Folgerung ist: „die Vernunft verbietet es dir, Anderen wohlzuwollen, ohne dir selber mit wohlzuwollen" und dieser letzteren Folgerung entspricht genau das obige bei Kant an früherer Stelle (M. d. S. S. 228) enthaltene Verbot, unter Aufopferung der eigenen Glückseligkeit die Anderer zu befördern. — Das sind nur die Stellen, wo die ethische Unfähigkeit des Kantischen Rationalismus offen zum Vorschein kommt, wo es unverhüllt zu Tage tritt, wie wenig die formale, verstandesmässige Probe der widerspruchslosen Verallgemeinerung einer Maxime dem Eudämonismus seinen siegreichen Einzug in die Ethik verwehrt. An wieder anderen Stellen begegnet dem Einbruch des Eudämonismus in Kants rationalistisches System eine so matte Verteidigung, dass die Unvermeidlichkeit des Einbruchs erst recht zu Tage tritt.

So wird Kr. S. 112 ausgeführt, es könne zwar mittelbar Jemandes Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen, teils weil sie, wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört, Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben, z. B. Armut, Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Niemals aber sei es unmittelbare Pflicht, seine Glückseligkeit zu befördern, noch weniger sei das ein Prinzip aller Pflicht. Denn Kr. S. 43: „Ein Gebot, dass Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will". (Ebs. Met. d. S. S. 300: Sich selbst lieben geschieht unvermeidlich, und dazu giebt es keine Verpflichtung, ebs. Grl. S. 17—18 u. o.). — Die Schwäche des letzteren Arguments liegt auf der Hand. Die Aufgabe der Vernunft, der sinnlichen Materie unseres Begehrungsvermögens je nach ihrer Fügsamkeit unter die formale Regel des kategorischen Imperativs den Stempel der sittlichen Sanktion sei es aufzudrücken, sei es zu verweigern, ist gänzlich unabhängig von der besonderen anziehenden oder abstossenden Art, mit der jene Materie auf unser Begehrungsvermögen wirkt. Es handelt sich da nicht um Neigung oder Abneigung, sondern um Sanktion oder Nichtsanktion. Ist irgend eine mögliche Materie des Begehrungsvermögens durch ihre widerspruchslose Einordnung unter die Formel des kategorischen Imperativs

sanktioniert, so gehört sie zum Kodex des sittlichen Gesetzes, einerlei ob wir Neigung zu ihr haben oder nicht. Mag das Gesetz noch besonders gebieten, wie es nach Kants psychologischen Erörterungen über den nötigenden Charakter der Pflicht im Falle widerstrebender Neigungen stattfindet, mag das Sittengesetz einfach sanktionieren, was bei einer auf das sittlich Gesetzliche von selbst gerichteter Neigung der Fall ist,[1]) beidemal wird uns gesagt, was geschehen soll im Gegensatz zu dem, was nicht geschehen darf, die Richtlinie des Verhaltens wird uns hier im Einklang, dort im Widerspruch mit unseren Neigungen vorgezeichnet. Eine Pflicht der eigenen Glückseligkeit giebt es folgerichtig ebensogut wie jede andere Pflicht, in dem Momente, wo die Materie der eigenen Glückseligkeit, an der Formel des kategorischen Imperativs gemessen, die Probe ihrer widerspruchslosen Verallgemeinerung besteht. Wir wissen bereits, dass sie die Probe besteht. Die Pflicht der eigenen Glückseligkeit fliesst aus Kants rationalistischem System mit gleicher Notwendigkeit hervor, wie er selber ausdrücklich eine Pflicht der Erhaltung des eigenen Lebens anerkennt. (Vgl. Kr. S. 189.) „Seine eigene Glückseligkeit zu sichern, ist Pflicht; . . . Wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit den Willen nicht bestimmte, so bleibt doch ein Gesetz übrig, seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“, heisst es Grl. S. 17 in unversöhnbarem Widerspruch gegen die obige Behauptung der Kritik, dass man Niemanden das gebiete, was er unweigerlich schon von selbst thut.

Giebt es aber erst einmal eine Pflicht der eigenen Glückseligkeit, dann entsteht eine Verfälschung der ethischen Gesinnung ohne gleichen, dann tritt der Fall ein, den Kant Kr. S. 31 gegeisselt hat, ohne zu merken, dass sein eigenes System in denselben eudämonistischen Abgrund stürzt. „Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vorteile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu sein, selbst wider die von Seiten

---

[1]) Kant hat das Problem der Sanktion und das des gebietenden Charakters der Pflicht nicht unterschieden. Die Maxime des alle Neigungen einschränkenden kategorischen Imperativs löst offenbar das erstere, die Lehre vom Verhältnis des Vernunftgesetzes gegen widerstrebende Neigungen das letztere Problem.

deiner selbst, dem er das Geheimnis darum offenbart, damit er es zu allen Zeiten ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihn entweder gerade ins Gesicht lachen oder mit Abscheu davor zurückbeben.“

Der Gedanke Kants, dass eine formale Norm der reinen Vernunft für unsere Handlungen sanktionierend sein könne, war gewiss (ebenso wie seine Erklärung des gebietenden Charakters der Pflicht) eines Versuches wert; aber der inneren Notwendigkeit, nach der schon dieses zahmste der verstandesmässigen Mittel, zu einer ethischen Sanktion zu kommen, die Reinheit der ethischen Gesinnung unfehlbar untergräbt, hat selbst ein Kant nicht auszuweichen vermocht. Zum dritten Male müssen wir uns daher jetzt die Frage vorlegen: Wie kommt der Rigorismus in Kants ethisches System hinein? Im Rationalismus des Systems ist er nach allem Vorangehenden so wenig begründet, dass er jenem eher so gleicht wie Feuer dem Wasser. Woher also jener Rigorismus? Der zweite Artikel hat darüber Aufschluss zu geben.

Dell' opera postuma di E. Kant sul passaggio dalla Metafisica della Natura alla Fisica.

Di Felice Tocco in Firenze.

I.

Quest' opera, che per ottant' anni incirca restò inedita, fu pubblicata e non tutta dal Reicke nell' Altpreussische Monatsschrift.[1]) Da Kuno Fischer fu giudicata indegna del Kant; perchè negli ultimi anni della sua vita il filosofo, avendo perduto col vigor fisico anche la forza speculativa, nulla poteva aggiungere di nuovo a quello che nella pienezza del suo vigore avea creato.[2])

Il Krause per l' opposto a ben altri risultati è riuscito; poichè non solo stima quest' opera postuma come una delle maggiori, se non la maggiore del nostro filosofo; ma da essa trae nuovi e secondo lui decisivi argomenti contro l' esposizione che lo stesso Fischer fece del Kantismo. E in un grosso volume, dove riordina tutto il materiale pubblicato dal Reicke, aggiungendovi qualche altro frammento dalla parte rimasta ancor inedita, espone in un modo popolare la nuova dottrina, spesso confrontandola con quelle fra le più recenti, e più accettate.[3]) Da qual parte sta la verità?

Anche recentemente l' opera postuma fu argomento in Germania di notevoli monografie. E chi la tiene in maggior conto come il Keferstein,[4]) chi per l' opposto ne mette a nudo i difetti e le

---

[1]) La pubblicazione del Reicke sarà da noi citata con la lettera R seguita dall' indicazione del volume e della pagina della Monatsschrift.

[2]) Das Streber- und Gründerthum in der Litteratur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg. Stuttgart 1884.

[3]) Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik mit Belegen“ populär-wissenschaftlich dargestellt von Albrecht Krause, Frankfurt a. M. 1888.

[4]) Die philosophischen Grundlagen der Physik von Dr. Hans Keferstein. Hamburg 1892.

contraddizioni come il Kosack.[1]) A decidere la controversia le ragioni esterne addotte dal Fischer non bastano. Non è vero che il Kant prima dell' ottocento o giù di li avesse perduto tutta la sua virtù speculativa, e nulla meglio lo prova delle opere pubblicate nel 1797, vale a dire le due parti della metafisica dei costumi, che contengono trattati completi di filosofia del dritto e di etica. Intorno a questo tempo, come appare dalla lettera al Garve del 21 Settembre 1798, il Kant si affaticava circa al passaggio dalla metafisica della natura alla fisica, e non ostante gl' incomodi di salute, che gl' impedivano di compiere l' opera sua, pure avea fiducia di riuscirvi, e vi lavorava il più che potesse per non lasciare un vuoto nel sistema della filosofia critica. Era un supplizio di Tantalo il suo, vedere prossima la riva e non poterla toccare, ma non gli mancava tuttavia la speranza di liberarsene, tantalischen Schmertz, der indessen noch nicht hofnungslos ist.[2]) Senza dubbio non abbiamo un' opera finità; poichè dello stesso argomento occorrono più di dieci redazioni con varianti notevoli, e mal si saprebbe decidere quale preferire, e comporre dalle varie redazioni una sola, come il Kant stesso avrebbe fatto, apparve un' impresa disperata allo stesso Reicke, il primo editore del manoscritto. Nè quell' abbozzo che abbiamo si può dire la più importante delle opere Kantiane, come con evidente esagerazione ha affermato il Krause; perchè nessuna aggiunta notevole porta l' opera postuma alle tre critiche, nè giova, se non in piccolissima parte, ad intenderle meglio, e dirimere la discordia degl' interpreti ed espositori. Ma pur concedendo tutto questo, non resta men vero che il passaggio dalla metafisica della natura alla fisica non è una ripetizione di altre opere Kantiane, come vuole Kuno Fischer; ma invece un complemento necessario senza il quale la filosofia della natura, quale Kant ha sbozzata nei Metaphysische Anfangsgründe, sarebbe incompiuta; perchè non sapremmo che cosa abbia pensato dei problemi più importanti della fisica, come ad es. la classificazione delle forze fisiche, la natura del calore, il passaggio dallo stato solido al liquido e all' aeriforme e simiglianti. In luogo dunque di discutere se il Kant fosse o no in condizione di aggiungere un' altra fronda al suo alloro, bisogna esaminare se e quali teorie si possano ricavare dalla faraggine delle carte lasciate dal filosofo. E non importa che questa o quella frase

[1]) Das ungedruckte Kantische Werk: Der Uebergang etc. Inaugural-Dissertation von M. Kosack. Göttingen 1894.
[2]) R. XX. 322.

sia imperfetta e lasci luogo a molte dubbiezze; perchè le carte pubblicate per due terzi dal Reicke sono sempre degli abbozzi, dove il filosofo avrà scritto diversamente da quel che voleva, come accade a tutti quelli che gettano sulla carta le prime idee sopra un argomento scabroso. Sarà dunque utile intraprendere lo studio dell' opera inedita senza preconcetti.

II.

L' opera inedita del Kant è intitolata: passaggio dai principii metafisici della scienza della natura alla fisica. Che cosa s' intenda per codesto passaggio è detto chiaramente nella prefazione (Vorrede) che rifatta quattro o cinque volte, esprime sempre lo stesso concetto, che cioè i principii metafisici della scienza della natura non possono servire di propedeutica alla fisica; perchè nei principii la materia è risguardata solo nei suoi moti, ma delle molteplici forze, che la sollecitano, non è fatta menzione alcuna. Invece a queste forze come calore, coesione, luce e alle proprietà che ne derivano, quali solidità, fluidità e simiglianti la fisica attende in special modo.[1]) V' ha da essere dunque una scienza, che di questi argomenti tratti, e tenendo lo stesso metodo usato nei principii, cioè a dire applicando le categorie, cerchi di enumerare tutte le forze e ridurle a sistema. Anche oggi la fisica prende le mosse da quelle che si dicono proprietà generali dei corpi, come durezza, plasticità, malleabilità, peso, impenetrabilità, diverso stato di aggregazione e così di seguito. E siffatte proprietà le enumera e descrive come vengono fornite dalla esperienza; nè il Kant nega che, se l' esperienza non ce le avesse suggerite, codeste proprietà non si sarebbero mai conosciute. Ma

---

[1]) R. XIX. 269 note 19: In den Met. A. Gr. wird die Materie als Mobile, in dem Fortgange zur N. W. als movens nach ihren bewegenden Kräften (mathematisch und physiologisch) in Beziehung auf das System derselben in der Physik überhaupt betrachtet, und zwar a priori nach der Form eines Elementarsystems derselben, durch Naturforschung die Tendenz desselben zu einem System (nicht fragmentarisch) darzustellen. A questa nota succede il luogo dal Fischer recato come prova di non-senso. Ein Physicus (Stadt- und Landphysicus) bedeutet auch einen Mediciner, nicht im Gegensatz mit dem Metaphysicus, sondern im Gegensatz der organischen Kräfte und der Kräfte der Materie in Körpern von gewisser Figur und Textur (p. 270). Il secondo im Gegensatz è un lapsus calami derivato dal precedente im Gegensatz. Forse volea scrivere im Verhältnis cfr. p. 272. Den Kunsturheber dieser Bewegungen zur Erhaltung der Lebenskraft nennen wir auch den Stadt- und Landphysikus etc.

come nei Principii il moto era dato dall' esperienza, e la metafisica non aveva altro fine se non di trovare il modo come vi si potessero applicare le categorie; così nel Passaggio le forze e le proprietà generale dei corpi sono date dall' esperienza; l' elaborazione filosofica sta solo nel trasformare con la scorta delle categorie le cognizioni empiriche o incomplete in concetti ben definiti, o per meglio dire in cognizioni razionali e compiute.

Vero è che nei principii metafisici oltre al moto si trattò largamente delle forze d' attrazione e di ripulsione, e che quindi una buona parte dei Principii si dovrebbe ripetere nel passaggio; ma non si dimentichi che l' attrazione e la ripulsione, studiate nei principii, non sono altro se non i movimenti stessi risguardati nella loro o qualità o direzione opposta. Onde più che forze speciali si possono considerare come un che di generale, o ciò che v' ha di comune in tutte le forze, in quanto tutte hanno lo stesso ritmo antagonistico di azione e reazione, e come alla durezza s' oppone la morbidezza, al peso la leggerezza, così alla contrazione la dilatazione, al solido il fluido, al caldo il freddo e simiglianti. Gravitazione, calore, coesione saranno bene forze differenti, ma si manifestano come differenti guise di attrazione o ripulsione.

Perchè questo studio non ha un nome speciale, come se non appartenesse ad una scienza ben definita, e non fosse se non la transizione da una scienza ad un' altra? Il Kant stesso si muove quest' obbiezione, e talvolta par che inchini a foggiare un nome, come quando divide tutta la scienza della natura in tre parti: Scienza del moto o Principii, teoria delle forze o Physiologia generalis, sistema delle forze o fisica. Ma il nome di Physiologia generalis sarrebbe molto equivoco, nè Kant se ne serve fuori che in questo luogo.[1]) In tutti gli altri adopera il nome di passaggio o transitus, e cerca anche di giustificarlo nel capitolo che tien dietro alla prefazione intitolato Introduzione. Anche di questo capitolo vi sono redazioni parecchie e più ancora che per la prefazione; ma sarrebbe ingiusto il concludere, che non si saprebbe cavar nessun costrutto da queste diverse sbozzature, le quali spesso ripetono con le stesse parole le medesime cose con lievi ritocchi.

---

[1]) R. XX. 530. Man würde also von Naturwissenschaft drei Abtheilungen machen können: 1. Metaphysik der Natur, 2. allgemeine Kräftenlehre der Materie (physiologia generalis) und 3. Physik, System der bewegenden Kräfte der Materie.

III.

Tra due scienze l' una in gran parte razionale, come i Principii metafisici della natura, e l' altra prevalentemente empirica, come la fisica, si deve ammettere un trapasso; non fosse altro perchè l' oggetto delle due scienze è unico, e corre tale stretta parentela tra loro, che il passaggio dall' una all' altra non si può tenere come un salto, una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Questo ponte fra le due rive opposte è fornito dal concetto di forza, in quanto da una parte le forze sono date dall' esperienza, e dall' altra si prestano ad essere raccolte ed ordinate sotto principii meramente formali. E questo passaggio giova ad entrambe le scienze, giova ai principii metafisici in quanto mostra la loro fecondità ed applicabilità; giova alla fisica, perchè dessa non potrà mai assurgere al grado di scienza finchè il numero delle forze e delle proprietà, ond' essa muove, non sia compiuto. La qual compiutezza, o la dimostrazione che altre forze al di là di quelle non si possano dare, non dall' esperienza si può attingere, ma ben piuttosto dall' elaborazione filosofica del dato esperimentale.

La matematica ben poco o in nulla ne gioverebbe in questa parte; perchè dessa ci mostra sì come dal moto di rotazione provenga il centrifugo; ma nulla ci dice sulle forze, che alla rotazione stessa dettero origine. La matematica non fornisce i concetti a priori, ma ci dà soltanto il modo di costruirli, fornendoci l' intuizione spaziale, dove questi concetti si possono diseguare o schematizzare. Di quì il titolo, che dette il Newton alla sua opera inmortale, non è bene adatto. Non spetta alla matematica trovare i principii o le forze primitive della natura, e parlare quindi di principii matematici della scienza della natura è lo stesso come dire circoloquadrato o una parola vuota di senso, come sideroxilon. Se sono principii non possono essere se non metafisici; la scienza, che di questi principii discorre, deve risolvere anch' essa a modo suo il problema che è proprio di ogni metafisica, vale a dire come sia possibile questa o quella cognizione.

Nel passaggio dalla metafisica alla fisica il problema è quindi: come sia possibile la fisica, problema non risolubile se prima non si conosca che cosa sia la fisica. Su questi due capi il Kant torna e ritorna più volte principalmente nei fascicoli decimo e decimoprimo;[1]) ma anche qui si possono raccogliere le sue idee in poche

---

[1]) R. XIX p. 432; 579.

parole. Per fisica intende il Kant non quella scienza particolare, che intendiamo noi in opposizione alla chimica, ma quella che intendevano gli antichi, cioè la scienza della natura e organica e inorganica, e materiale e spirituale. Perciò il Kant fra le distinzioni, che pone nell' Introduzione, ne ha una di esseri che agiscono secondo natura ed esseri che operano di sua volontà; poichè fanno parte della natura anche gli uomini, il cui regno è quello della libertà. Un' altra distinzione, sulla quale ritorna più volte è quella tra essere inorganico ed organico, del quale ultimo adduce il noto concetto Aristotelico: nell' essere organico non basta il gioco delle forze meccaniche o delle cause, essendo codesto gioco ordinato secondo un disegno e indirizzato ad un fine, fine che senza una mente direttrice non si può intendere. Non sono in questi rapidi cenni neanche da lontano accennate le profonde e geniali vedute della critica del giudizio; ma l' indirizzo critico vi traspare pur sempre; perchè si aggiunge ben presto che quando pure l' osservazione e l' esperienza vi mostrino la cooperazione delle parti dell' organismo alla conservazione del tutto, non per questo ce la spiegano, nè ci suggeriscono qual concetto dobbiamo farci di quella mente che intende a plasmare e conservare la compagine organica. Tutta questa parte, che riguarda le forze della natura operanti nel regno organico, non entra se non come semplice accenno nell' introduzione, la quale riguarda propriamente le forze del regno inorganico e la loro classificazione razionale. In questo senso la fisica ha un significato più ristretto, e non abbraccia se non quelle forze, il cui equilibrio o squilibrio ci spieghino i diversi stati dei corpi come solido e fluido, caldo e freddo e simiglianti. I quali fatti senza dubbio sono dati dall' osservazione e dall' esperienza. E sull' osservazione, di quello che ci offre la natura immediatamente, e sull' esperienza di quel che accade quando ne imitiamo le condizioni, è fondata la fisica. Ma una raccolta o registro de' fatti, se anche sia tenuto con un certo ordine, aggruppando in diverse categorie i fatti medesimi secondo le loro simiglianze, non basta a formare una scienza; perchè scienza vuol dire sistema, ed il sistema non si può dare se i fatti offerti dall' osservazione e dall' esperienza non si ordinano secondo i concetti direttivi della ragione, che nel linguaggio Kantiano si dicono a priori. Che cosa è dunque la fisica? È un ordinamento sistematico dei fenomeni. E come è possibile la fisica? È possibile solo ad un patto che la ragione possa dominare il materiale sensibile in tale guisa da esaurirlo. I fatti, che l' osservazione e l' espe-

rimento ci fornisce sono tali, che ognigiorno ne cresce il numero, nè v' ha speranza che la serie si chiuda se non interviene la ragione, la quale ordini questa infinita varietà secondo certi schemi o categorie. Non è dunque possibile la fisica se non a patto che la ragione possa fare codesto ordinamento, o che in altre parole dia una classificazione compiuta delle forze della natura. Kant nutre la speranza di potersi servire a questo scopo delle quattro classi di categorie, che tanto gli giovarono nella teorica del moto. La categoria di quantità dovrebbe fornirgli le differenze di peso numero e misura; la categoria di qualità quelle ancor più oscure di fluidità e solidità; la categoria di relazione deve renderci conto delle differenze di tensione, compressione, elasticità; infine la categoria di modalità le differenze di esauribile, inesauribile. Non sempre intera è la fiducia di conseguire per tal guisa un sistema completo e chiuso di forze naturali, e quà e là c' è qualche accenno, che anche questa parte fondamentale della scienza è da riguardare come un ideale, al quale si deve sempre tendere senza la speranza di porterlo conseguire del tutto; ma certo non è un segno di stanchezza o debolezza intellettuale, se ai principii metafisici della natura ei faccia seguire il passaggio. Quella stessa persuasione ferma che col filo conduttore delle categorie si debbano scoprire i principii fondamentali della cinematica, della meccanica e della dinamica; quella stessa persuasione doveva sorreggerlo a fare altri tentativi e colla stessa scorta trovare i principii fondamentali delle azioni molecolari e delle energie termiche.

In qualche luogo è addotta una diversa classificazione delle forze della natura, che rispetto alla loro origine sarebbero o proprie (ingenite) o derivate. La forza centrifuga che segue dal moto circolare non è una forza ingenita, ma derivata, l' attrazione invece è una forza ingenita.[1]) Rispetto alla direzione sarrebbero o attrattive e ripulsive, o centripete e centrifughe; rispetto al luogo dove agiscono, (o nel quale compiono un moto) o progressive, od oscillatorie; rispetto allo spazio che occupano o atte a riempiere uno spazio vuoto, vale a dire penetrare là dove altre forze sono scomparse, o ad invadere anche lo spazio pieno, forze superficiali o penetrative.

Un' altra classificazione è data altrove, distinguendo le forze dal lato materiale e dal formale. Dal materiale le forze agiscono in quanto fanno mutare la materia di luogo (vires locomotivae) o

[1]) R. XX. 67.

la scuotono internamente (internae motivae), o l'attraggono o le respingono (attractio, repulsio), o infine alternano tra l'attrazione e la ripulsione (oscillatio, ondulatio). Inoltre la successione degli urti accade o ad intervalli uguali e misurabili o ad intervalli incommensurabili, scotimento rapido (concussio). Dal lato formale le forze si dividono secondo la direzione (attrazione, ripulsione); secondo il grado (momento del moto, moto a velocità finita); secondo la relazione: influsso esterno di un corpo sull' altro, o interno della materia formatrice dei corpi; secondo la modalità: moto necessario (perpetuitas est necessitas phaenomenon).[1])

Qualche volta si classificano non le forze ma i moti, come per es. secondo la direzione: attrattiva o ripulsiva; secondo il grado o momento: velocità finita; secondo il luogo: movimento interno o esterno, secondo la sostanza: in quanto si muove o come materia o come corpo. La quale classificazione è accompagnata da un' altra contenuta nelle osservazioni, che cioè la forza si possa dire o morta o viva, forza morta è quella di pressione (potenziale si direbbe oggi) forza viva è quella dell' urto (percussio). Se la forza sta nel complesso della spinta e della controspinta senza mutamento di luogo dell' insieme si ha lo scotimento (concussio), scotimento che può succedere a intervalli eguali (pulsus), o secondo l'analogia del pendolo (vibrationes). Se i movimenti non fanno nell' insieme progredire la materia si dicono ondulatorii. Il moto, che seguita di per sè si dice agitatio. Talvolta la classificazione è più semplice ancora come in un luogo, dove tutte le forze della natura si riducono a due, attrattive e repulsive, le une che tendono ad accostare le parti della materia le altre ad allontanarle. Ciascuna forza agisce nell' unità di tempo con quella velocità, che è data nel cosiddetto momento o prodotto della massa per la velocità, e aggiungendo o sottraendo momento a momento si ottiene le accelerazioni o i ritardi che costituiscono i moti reali della natura. La forza attrattiva si può considerare come forza penetrante, la ripulsiva come superficiale; la prima agisce anche a distanza, la secondo ha bisogno del contatto. Alla qual distinzione aggiunge Kant l'altra già nota di forza viva e forza morta, l'una rappresentata dall' urto, l'altra dalla pressione, e subito dopo passa alla classificazione delle forze secondo la qualità, quantità, relazione e modalità.[2])

[1]) R. XX. 67.
[2]) R. XX. 87. 565.

Di qui si può scorgere chiaramente che la vera e definitiva classificazione delle forze reali è quest' ultima: tutte le altre, che quà e| là abbiamo incontrato, non sono se non determinazioni generali delle forze, le quali sieno pure o coesione o luce o calore, hanno un grado, si applicano in un punto, si estendono in una data plaga, sono o forza viva o morta e così di seguito. Queste classificazioni dunque non escludono, ma richiedono quell' altra secondo le categorie; però sarebbe stato desiderabile che fossero presentate insieme, e non l'una talmente lontana e indipendente dall' altra, che la loro coordinazione o nel modo come abbiamo detto testè o in altro qual siasi, non può essere se non conghietturale.

Oltre alla classificazione delle forze della natura, l'introduzione tocca altresì di una ricerca preliminare, che anche per la fisica dei nostri giorni è del più alto interesse. Tutte le teoriche riguardanti la qualità, quantità relazione e modalità delle forze della natura, si fondono sul presupposto di una materia imponderabile, che in tutti versi investa e penetri la ponderabile. Questa materia imponderabile, che anche oggi si chiama etere, era ammessa da tutte le scuole non meno dai Cartesiani che dai Leibniziani, ma tutti la davano per una ipotesi utile a spiegare molti fatti fisici, specie quello della trasmissione della luce e del colore. Il Kant non si contenta di questo, e risolutamente pone il problema: se codesta materia non si debba ammetterla come un postulato necessario della esperienza, o in altre parole se non ci riesca di dimostrarla a priori, come s' è fatto di tutte le categorie nella Critica della Ragione pura, e delle forze di attrazione e ripulsione nei fondamenti della scienza della natura.[1]) La risposta non può essere dubbia. Dal procedimento adoperato nelle Critiche e nei fondamenti anche qui si può trarre lo stesso partito, dimostrando cioè in via regressiva, che quando non s' ammetta codesta materia, l' unità dell' esperienza e quindi l'esperienza stessa è impossibile. La dimostrazione come tutte le altre di quest' opera fu rifatta più volte, ma in sostanza si riduce

---

[1]) R. XIX. 75 cfr. R. XXI. 113. Qualche volta però pare che il Kant accenni al valore ipotetico dell' etere. Così R. XIX. 598: Einer dieser so genannten Stoffe, welcher als allerwärts gegenwärtig und alldurchdringend angenommen wird, der leitende Stoff, ist b l o s s h y p o t h e t i s c h, nämlich der Wärmestoff. Ma qui fosse si deve intendere che il „wird angenommen" si riferisca ad altri, non al Kant, che poche righe più sopra avea scritto: die erstere wird vorgestellt als den Raum überall einnehmende für sich selbst a p r i o r i v o r g e s t e l l t e Substanz.

a questa. La materia non potrebbe dar origine a un moto, se essa stessa non si concepisse in moto locale (vis locomotiva); tale cioè che ciascuna parte di essa muova l' altra (vis interna motiva). Quando non s' ammettesse questa materia motrice, si dovrebbe porre un primo motore fuori della materia, il che servirebbe solo a rendere più impenetrabile il mistero. Oltrecchè un cominciamento assoluto del moto, cioè tale che prima di esso si ponga la quiete assoluta non è pensabile, come non è pensabile il cessamento del moto: poichè nessun moto si annulla se un altro in senso contrario non gli si opponga. Dobbiamo dunque da questo lato argomentare l' eternità del moto: ma dall' altro lato non si può attribuire alla materia visibile un moto eterno, senza pensarlo come necessario e continuo, il che contraddice a quella stessa esperienza, della quale ci affatichiamo a scoprire le fondamenta. Conviene quindi ammettere due cose che a primo aspetto si escludono: l' eternità e il cominciamento del moto, il che non è possibile se oltre alla materia visibile non se ne dia un' altra, che non dall' esperienza ma bensì dalla ragione dev' essere posta necessariamente. Questa materia adunque, che è come un postulato a priori, si addimanda etere o se vogliamo anche materia propria del calore o della luce (Wärmstoff), la quale riempie tutto lo spazio ed è in continuo moto, ed il movimento suo imprime in diversa mistura secondo e luoghi e tempi alla materia visibile.[1])

Nè soltanto l' origine, ma neanco la percezione del moto potrebbe darsi senza una materia siffatta. Poichè nè il moto della materia nello spazio vuoto nè il trapasso dal pieno al pieno attraverso il vuoto potrebbe cogliersi dalla percezione. Quindi per i sensi non vi ha moto se non in uno spazio pieno di materia. Ma d' altra parte questo pieno non dev' essere di tale natura da impedire il moto medesimo, il che è come dire, che anche qui si debbono ammettere due condizioni, che sembrano escludersi. Lo spazio ha da essere pieno per rendere sensibile il moto, ha da essere vuoto perchè il moto abbia luogo. Non si possono avverare queste due condizioni opposte, se non si ammette che per quanto misura lo spazio si estenda una materia che lo riempie senza impedire il moto in essa. La qual materia, è come dicemmo l' etere. [2])

Inoltre non solo il moto sfuggirebbe alla nostra percezione, se non ci soccorresse la materia imponderabile; ma puranche delle

[1]) R. XX. 101 segg.
[2]) R. XX. 106.

forze motrici non avremmo contezza alcuna, e nessuna qualità materia sensibile cadrebbe sotto i nostri sensi.[1]) Non potremmo certo sapere che la forza di attrazione decresce in ragione inversa del quadrato della distanza, se la distanza stessa sfuggisse alla nostra cognizione, il che certamente accadrebbe se l' intervallo tra il centro della forza e il limite della sua sfera d' azione fosse del tutto vuoto, non potendo il nulla essere termine di percezione di sorta. E per la medesima ragione la luce, che dal sole o dalle stelle ancor piú lontane irraggia, non potrebbe arrivare al nostro occhio. E dite lo stesso dell' eletricità e di qualunque altra qualità o stato della materia, che non possono entrare nella cerchia della nostra percezione, se le forze della natura non sono vive e presenti nell' intervallo che separa il loro punto d' origine ed il senso che debbono colpire.[2]) E poichè la percezione delle qualità sensibili forma la nostra esperienza, possiamo dire in un modo generale: Non avrebbe luogo l' esperienza, se mancasse la materia imponderabile, che ne è una della condizioni indispensabili. La quale argomentazione ha la stessa forma di tutte quelle adoperate nella Critica della Ragion pura per dimostrare la necessità delle categorie. S' ha a dire dunque che la materia imponderabile non è un 'ipotesi, ma un postulato dimostrabile a priori, nello stesso modo come si dimostra che in qualunque cangiamento resta immutata l' unità di sostanza.[3])

Questa materia è imponderabile, incoercibile, incoesibile, inesauribile, essendo essa la sorgente delle forze che producono il peso, la condensazione, la coesione; sorgente che non vien mai meno per quanto copioso sia il suo getto. In altre parole questa materia ha tante proprietà, quante sono le categorie. E questo sarà ora il compito, che ci resta; dimostrare cioé come dalla materia cosi concepita promanino le proprietá generali e fondamentali dei corpi tutti.

IV.

Per quantità di materia non si può intendere il numero degli atomi che in dato spazio cresce o scema in ragione inversa degli intervalli che s'interpongono tra essi. Poichè se da una parte il

---

[1]) R. XX. 100. [2]) Ivi 110.

[3]) Kein hypothetischer Stoff ist (um gewisse Phänomene zu erklären und zu gegebenen Wirkungen sich Ursachen mehr oder weniger scheinbar auszudenken), sondern als ein zum Uebergange . . . nothwendig gehörendes Stück a priori anerkannt und postuliert werden kann (R. XX. 102. cfr. XXI 105—118, e per la definizione del Wärmstoff XIX. 123).

concetto di corpuscolo solido e matematicamente indivisibile è in sè stesso contradditorio; dall' altra lo spazio vuoto non può essere oggetto di esperienza possibile, nè diretta nè indiretta.

Il cammino che percorre la luce dai satelliti di Giove sino al nostro occhio non posso coglierlo direttamente colla vista, ma ben lo argomento da un' esperienza indiretta, cioè dal tempo che impiegano i satelliti suddetti a rendersi visibili. Lo spazio vuoto invece non può argomentarsi neanche indirettamente; perchè il nulla non puo essere sottoposto a calcolo.[1]) Del resto posto anche che si potessero ammettere gli atomi, come si farà a determinarne il numero nell' unità di volume, giacchè lungi dall' essere omogenei, se ne contano da sessanta a settanta specie? Anche la teoria atomica ha quindi bisogno di un elemento dinamico per calcolare la massa. Ed è per questo lato affatto indifferente rappresentarsi il corpo come un complesso di atomi, che agiscono gli uni sugli altri o come un complesso di forze attrattive e ripulsive, che debbono a vicenda limitarsi in quel dato spazio. Questo complesso di forze non può essere valutato se non in confronto con altro complesso preso come unità di misura. Di qui il pesare é l'unico mezzo, universale e dinamico, per l' esatta determinazione della quantità di materia di qualsiasi specie; ed una materia imponderabile sarebbe per conseguenza di tal natura da non potersene dare una quantità assegnabile. Il bilanciare è lo stesso che cercare esperimentalmente lo sforzo che deve fare un dato corpo per impedire che un altro cada, essendo i due corpi ugualmente mobili intorno a un punto fermo (ipomoclio). Il che presuppone che sui due corpi agisce in egual misura la forza d' attrazione. In veritá questa forza agisce in ragione inversa del quadrato delle distanze, ma nel caso nostro si può considerare come uguale, o in altre parole il valore di y o dell' accelerazione si può tenere per costante. Alla qual forza centripeta si può considerare come opposta, quella che s' è chiamata centrifuga, quale si mostra nel moto circolare, forza che non accelera ma resiste continuamente all' acceleratrice.“ [2])

Ben s' intende che tutto questo si applica alla materia sensibile, non all' altra, la cui dimostrazione è data a priori. Quest' ultima talvolta è chiamata relativamente imponderabile,[3]) sotto la quale

[1]) R. XX. 114.

[2]) R. XX. 346. 347 cfr. 416—417; 439—440; 445; 532—534; 549—552; XXI. 98. 147.

[3]) XX. 340.

espressione, poco felice a parer mio, l' autore intende che questa materia sia di tal natura da compenetrare tutti i corpi e da non gravitare nelle parti sue; onde non si può dire nè grave nè leggera. Al di fuori di questa materia sui generis tutte le altre si debbono chiamare ponderabili, tanto che talvolta si dice che una materia imponderabile sarebbe una contraddizione nei termini, perchè vorrebbe dire una materia senza quantità.[1])

Gli stessi concetti sono ripetuti in altro luogo,[2]) dove a modo di corollorio vi si aggiungono queste notevoli osservazioni. Il momento del moto, in quanto è in egual misura impedito, è una pressione; onde il corpo motore non meno del mosso è in quiete, sicchè la forza di entrambi si puo chiamare forza morta (vis mortua). Al contrario la forza motrice di un corpo in quanto opera non appena tocca e con velocitá finita, in una parola l' urto, è una forza viva (vis viva). Le spinte e le controspinte se si succedono a uguali intervalli di tempi si chiamano polsi (pulsus), e sono effetto di forze vive che operano continuamente in connessione tra loro. Queste dichiarazioni sono importanti; perchè mostrano come il Kant qui più che altrove si accosti al concetto moderno. Quella che egli chiama forza morta non è più, come diceva prima, la forza di trazione; perchè nel fondo, benchè contrastata dall' attrito, la forza di trazione non è men viva della forza di proiezione. La forza morta invece è ora un moto che da qualche ostacolo è trattenuto. E come oggi si direbbe una energia di posizione, che si distingue dalla forza viva o energia che compie un dato lavoro, vince una data resistenza.

V.

Alla categoria di quantità tien dietro la qualitá. Per qualità di materia non s' intendono le proprietà, che i sensi colgono come colori, odori, suoni e simiglianti; poichè siffatte qualità non sono altro se non diversi modi dell' azione, che la materia esercita sui nostri sensi. In realtà non ci sono nè colori, nè odori ma potere o forza di suscitare in noi queste o quelle sensazioni. La materia stessa, a quel che già dicemno, non è e non la conosciamo se non come forza. E dicemmo anche che questa forza è di sua natura duplice, attrattiva e ripulsiva. Questa doppia determinazione è quella che diciamo qualità della forza, o della materia che con la forza è

---

1) Loc. cit. p. 445.

2) Loc. cit. p. 550.

tutt' uno. Le forze attrative, dicemmo, debbono in diversa misura essere limitate dalle ripulsive e viceversa, se non si vuole che la materia stessa per opposta via si annulli col concentrasi in un punto matematico o col disperdersi nel vuoto spazio. Il prevalere delle forze ripulsive sulle attrative o delle attrattive sulle ripulsive produce la solidità o la fluidità della materia. Onde non parrà strano che sotto il nome di qualità della materia Kant non intenda altro se non quello che più comunemente oggi si direbbero stati della materia solido, liquido, aeriforme. L'esperienza cosi semplice della liquefazione e dell' evaporazione, che crescono coll' aumento della temperatura, suggeriva da gran tempo il concetto che gli stati dei corpi si debbano attribuire al gioco delle forze attrattive e ripulsive. Nè qui il Kant dice nulla di nuovo, e nulla che non si ripeta anche oggi. Il nuovo, che è in opposizione a quello che ammettevano allora ed ammettono tuttora la maggior parte dei fisici, è sul modo di rappresentarsi questo gioco. Al tempo di Kant, come anche oggi, si ammetteva che gli elementi ultimi, o gli atomi, sono qualche cosa di assolutamente solido; onde anche il liquido e l' aeriforme constano di elementi solidi non meno della materia rigida. Tutta la differenza degli stati nasce dalla maggiore o minore libertà di moto che conservano quegli elementi, o i gruppi elementari, gli uni rispetto agli altri. A siffatta rappresentazione atomistica il filosofo è cosi avverso che gli sembra contradditoria perfino la dicitura del Laplace punti materiali.[1]) Tuttavia se non in un senso rigoroso, certo in uno approssimativo egli stesso è costretto a servirsene, ed a poche pagine di distanza scrive anche lui: „l' esistenza della materia non è altro se non un maggiore o minore complesso di punti materiali, i quali benchè si respingano reciprocamente, pure appunto per ciò che reciprocamente si attraggono, riempiono estensivamente o intensivamente uno spazio".[2]) Prova evidente, che nessuno per dinamista che sia, può del tutto prescindere da una costruzione schematica, che di poco o in nulla s' allontana dall' atomistica.

Il che parrà più chiaro, se esamineremo le definizioni nominali, che il nostro autore dà del fluido e del solido. In questo punto egli è d' accordo con tutti i fisici e vecchi e nuovi, onde non pareva difficile trovare una formula, a cui tutti si acconciassero. Eppure anche qui l' autore non è mai contento, e muta e rimuta l' opera sua

[1]) R. XX. 344.
[2]) Loc. cit. p. 349.

in tal guisa che difficilmente si potrebbe dire quale sia la formula, in che s' acqueti. Il suo studio più manifesto è di evitare il più che possa presupposti atomistici, sicchè non di rado considera il fluido come continuo. Cosi in un luogo scrive „Un corpo fisico è un quantum di materia, che conserva per forze interne la sua figura, resistendo contro le forze esterne, che tendono a mutarla. Fluida è una materia che come un continuo non resiste a questo interno cangiamento, ma le cui parti nel complesso scorrono senza ostacolo". E altrove: „La materia è fluida o solida: fluida se, come un esteso continuo, per la minima forza motrice si muta nei punti del suo contatto, cioè a dire scorre; è solida quando resiste a questo spostamento nel suo interno".[1]) Ma non mancano passi, ove questa rappresentazione di continuo sparisce. Cosi per es. dice: „fluida è la materia che nel suo interno non resiste allo scorrere delle sue parti; quella che resiste è solida o rigida". „La materia è fluida o solida, fluida quando le sue parti scorrono le une sulle altre, cioè a dire possono mutare il loro contatto senza essere separate o poste fuori contatto".[2]) Ancora: „La materia è fluida, se le parti che si trovano dentro una superficie possono essere spostate dalla minima forza; è solida, se è un corpo che la natura per forze interne (secondo la figura e la struttura) compon ein una forma permanente"[3]). Codeste definizioni possono essere accettate anche da quelli che adottano la teoria atomistica, e il Roiti non dà una definizione diversa dalla Kantiana: „Quei corpi le cui parti scorrono facilmente le une sulle altre, sono fluidi; gli altri solidi".[4])

I fluidi sono distinti dal Kant, come fanno concordemente i fisici, in fluidi liquidi o a gocce e fluidi aeriformi: „Ogni materia fluida e ponderabile, che per la reciproca attrazione delle sue parti contigue assume la figura di un corpo, si chiama fluidità a gocce. Quella fluidità che non delimita la sua estensione, fino a che non trovi un ostacolo che la trattenga, si chiama propriamente fluidità elastica, come l'aria e il vapore".[5]) Altrove il fluido a gocce è definito come quello che alla superficie o a contatto collo spazio vuoto, resiste allo scorrimento; il fluido espansivo invece è quello che non resiste in

[1]) R. XX. 446. 516.
[2]) R. XX. 358. 552.
[3]) R. XXI. 149.
[4]) Roiti, Elementi di Fisica. 3°. ed. p. 2.
[5]) R. XIX. 84.

nessun luogo.[1]) Questi ultimi schiarimenti non so quanto giovino ma vi si vede già un cenno delle teorie proprie di Kant che servono a trasformare le definizioni nominali in genetiche.

VI.

Perchè la materia in uno stato resiste del tutto allo scorrimento, in altro resiste solo alla superficie, in altro non resiste punto? La risposta, che si dava al tempo di Kant come oggi, è che si muta la temperatura. Il liquido nel raffreddarsi si solidifica e nel riscaldarsi evapora. Ma che cosa è il calore, ed in qual modo dobbiamo rappresentarci la sua azione? Abbiamo già parlato del Wärmestoff o etere cosmico, che secondo il Kant è piu che un' ipotesi, è un postulato non dimostrabile, se non in modo indiretto. Dobbiamo ora ritornare su questo argomento cosi strettamente connesso colla teorica del calore. E non ci farà meraviglia, che qui più che mai le redazioni molteplici nè sempre concordi rendano molto difficile il determinare con precisione il vero concetto dell' autore. Nè mi sembra probabile la conghiettura del Krause che il Kant abbia da principio creduto in una materia calorifica, che non differirebbe gran che dalla materia luminosa del Newton; in seguito abbia dubitato molto della verità della sua dottrina, e in ultimo l' abbia sconfessata addirittura affermando non essere il calore se non un intimo moto oscillatorio.[2]) Se noi potessimo datare le diverse redazioni, potremmo fino a un certo punto ricostruire il corso del pensiero Kantiano. Ma questa impresa è disperata, e non dobbiamo credere che la dottrina, che a noi sembra la migliore, sia l'ultima e definitiva dell' autore che esponiamo. Ricordiamoci, che la dottrina del calore come moto risale nei tempi moderni al Telesio e al Bacone. E senza essere filosofi e fisici, anche l' australiano, che si procura il fuoco col faticoso strofinio di due legni, sa bene che moto e fuoco sono fra loro come causa ed effetto. Ma da queste intuizioni ad una teoria scientifica, che precorra quella dello equivalente meccanico del calore, ben ci corre, e Kant è molto lon-

[1]) R. XX. 358.

[2]) Krause. Das nachgelassene Werk G. Kants p. 175, dove cita un luogo del quarto fascicolo non ancora pubblicato dal Reicke, che merita di essere riprodotto: Wärme ist innigste oscillatorische Bewegung. Einen dazu gehörigen alles durchdringenden Wärmestoff anzunehmen, der von aller wägbaren Materie unterschieden sei, ist blosse Hypothese; denn im Begriff der Wärme liegt nichts weiter, als diese innigste allseitige Erschütterung, welche das Verschieben aller Theile, die zusammenhängen möglich macht.

tano dal tentarla. La verità è che sulla natura del calore, e sulle proprietà da attribuire all' etere per rendersi conto di quella natura, il Kant è travagliato da non poche dubbiezze, il che non è da meravigliare, chè anche oggi dopo più che un secolo di ricerche e di scoperte non ne sappiamo più di lui.[1]) Come dobbiamo rappresentarci l' etere? Due modi si ricavano dalle varie redazioni dell' opera postuma. L' uno, al quale gia abbiamo accennato, considera l' etere come la causa di ogni moto, di ogni qualità nella materia ponderabile; causa che non si deve pensare quale ipotesi escogitata per rendersi conto dei fenomeni, ma bensì qual concetto necessario e dimostrabile a priori. Se il tempo, in che furono composti i fascicoli, potesse con sicurezza argomentarsi dalle date dei giornali che servirono loro di copertina, dovremmo inferire che questo modo di rappresentarsi l' etere sia il più antico; poichè è piu largamente svolto nelle redazioni dei fascicoli dodicesimo e quinto le cui copertine sono giornali del 24 Giugno e 10 Agosto 1799. Nel fascicolo dodicesimo infatti è data questa definizione dell' etere „sotto il concetto di materia del calore (Wärmestoff) io intendo una materia diffusa da per tutto, per tutto penetrante, internamente ed uniformemente motrice in tutte le sue parti, e durante per sempre in questa interna agitazione: una materia elementare, che occupa e riempie tutto lo spazio elementare, un tutto assoluto e per sè sussistente, le cui parti restando al loro posto (vale a dire non movendosi per moto nè concussorio nè progressivo) incessantemente agitando sè stesse e gli altri corpi, conservano il sistema in continuo moto e lo presentano incessantemente al senso esterno“.[2]) „Questa materia in seguito ai suddetti attributi deve essere tenuta come imponderabile, incoercibile, incoesibile e inesauribile; poichè peso, condensazione, coesione, esaurimento suppongono delle forze motrici che li producano.“ Le stesse cose e con maggior chiarezza si ripetono nel fascicolo quinto. „Gli attributi di siffatta materia, che tutto abbraccia, è unica, ed è la base dell' unicità dell' esperienza, si possono ricavare dal principio d' identità in

---

[1]) In qualche luogo sembra che non voglia decidere tra le due opposte concezioni, come nel fascicolo nono (R. XX. 419): zu beiden gehört Wärme, entweder dass es einen Stoff derselben gebe, wo dann diese Materie ein Flüssiges (fluidum) genannt wird, oder es wird darunter nicht Substanz, sondern nur eine Affektion, die Flüssigkeit derselben verstanden, wo die bewegende Kraft der Materie nur als eine solche die flüssig macht, ohne selbst ein Flüssiges zu sein, angesehen wird.

[2]) R. XIX. 75. 79. 114. 123.

questo modo, che essa cioè essa sia dappertutto diffusa e tutto penetri e tutto mova, e sempre perduri. Sempiternitas est necessitas phaenomenon. Si chiama questa materia Wärmestoff non perchè irraggi calore intorno a sè (poichè questo effetto può mancare, e in ogni modo è un effetto del tutto subbiettivo), ma perchè una delle sue attività sta appunto nel produrre uno stato nelle cose, che a questo effetto subbiettivo fa riscontro." [1]) Un' altra denominazione potrebbe essere Lichtstoff o materia della luce, che si manifesta a noi nell' attraversare certi corpi, e che serve anch' essa da mezzo unificatore tra le forze motrici della natura. Questa materia così concepita, non si può dimostrare a posteriori, come dicemmo, ma solo a priori, non è data dall' esperienza, ma è un presupposto di essa. Sembra strano, aggiunge Kant che si possa dimostrare l' esistenza di un oggetto del senso esterno: ma la meraviglia cessa quando si pensi che questa prova è unica nel suo genere; perchè riguarda un che d' individuale che nello stesso tempo è universale, non distributivo ma collettivo, vale a dire riguarda una materia sola che abbraccia e contiene in sè le materie tutte, onde di lei si può dire ciò che afferma: Wolf existentia est ommimoda determinatio, e viceversa omnimoda determinatio est existentia.[2])

Le difficoltà di questo concetto sono evidenti. Con qual dritto chiamiamo materia ciò che della materia non ha più nessun carattere? Il Kant stesso ha affermato che le proprietà essenziali della materia sono l' attrazione e la ripulsione. Che a siffatta materia non spetti l' attrazione tra le sue parti è evidente, perchè fu detta imponderabile; nè si potrebbe dire che le spetti la ripulsione avendo il Kant più volte esplicitamente dichiarato che non è fluido.[3]) Abbiamo testè udito che non le spetta nessun predicato; poichè invece è la fonte di tutti i predicati, che sogliamo attribuire alla materia. Con lo stesso ragionamento si potrebbe dimostrare che non è in moto; poichè invece è causa di ogni movimento. In altre parole l' etere non avendo nessuno dei caratteri, che sogliamo attribuire alla materia, non si può se non impropriamente chiamare materia, o per lo meno è quella

---

[1]) R. XXI. 131.

[2]) R. XIX. 75. 77. 79; XXI. 109. 111. 127. 133. 139. 145.

[3]) XIX. 100 weder flüssige, noch feste Materie; cfr. p. 85: Absolut imponderabel kann keine Flüssigkeit, ausser wenn sie auch incoercibel ist (wie man sich den Wärmestoff denkt.) Qui fluido sarebbe in un senso metaforico, ovvero come dice a p. 106: negativ-flüssiges.

parte o per dir meglio quell' aspetto della materia, che sogliamo chiamare forza. Quale necessità c' è di ammettere un' altra materia all' infuori della ponderabile e tangibile? Per rendersi conto della qualità e dei moti di quest' ultima? Ma basta ammettere, come fa Kant nei principii, che la materia sensibile è dotata di sua natura delle due forze opposte di attrazione e ripulsione, perchè tutti i fenomeni o si possano spiegare fin da ora, o almeno ci sia fondata speranza che si spiegheranno in avvenire. Nè fa intoppo che questa attrazione si debba esercitare a distanza; perchè ciò non spaventa di certo un dinamista come Kant, il quale crede che anche l' azione a contatto si risolva in un actio in distans; perchè fosse anche infinitamente piccola, la distanza non cessa per questo di essere distanza. La dimostrazione stessa che il Kant adduce dell' esistenza del Wärmestoff non è bene d' accordo con i suoi principii; perchè egli ha sempre sostenuto che l' unità dell' esperienza è qualche cosa di meramente formale, come mai avrebbe bisogno di trovarle un sostrato materiale?

L' etere adunque nel modo come lo concepisce il Kant, quale materia immateriale è una contraddizione nei termini. Nè fa meraviglia che tenti di sostituire a questa rappresentazione un' altra meglio conforme all' ipotesi, che i fisici di tutti i tempi escogitarono. E dico a disegno ipotesi; perchè anche il Kant nel luogo pubblicato dal Krause contrariamente a quello che ha asserito dianzi, la chiama così, come pure nel seguente passo, che importa di riferire: „Ciò che agisce sull' interno di ciascuna materia e la distende, dandole forza espansiva, o producendo anche quell' attrazione che è propria del fluido, è il calore, che nell' ipotesi più confacente alla spiegazione dei fenomeni è rappresentato quale sostanza penetrante in tutti i corpi. La materia del calore secondo questa ipotesi è un fluido diffuso dappertutto, che per sè solo non esiste mai, ma è sempre commisto a tutti gli altri fluidi; la cui forza ripulsiva non è dipendente dalla sua elasticità originaria, ma sta in questa, che rende tutte le materie elastiche e le unisce in un tutto continuo. Quando si pensa una materia cosmica che penetra e si diffonde dovunque; che nel principio di tutte le cose per l' innata forza di attrazione dà origine alla formazione del materiale cosmico, e che nello stesso tempo contiene in sè il principio della fluidità chiamato Wärmestoff, ci si presenta subito l' idea ipotetica di un fluido che per le opposte forze di attrazione e di ripulsione onduli o vibri continuamente; talchè luce e calore non sarebbero due specie di materie

ma due modificazioni di una materia sola l' etere.“ [1]) Questa materia, che non è più un postulato a priori ma un' ipotesi, è detta anche nel passo surriferito fluido in opposizione a quello che si diceva prima, che non potrebbe chiamarsi nè fluido nè solido. Certo è una fluidità a sè, che non si può confondere nè con quella dei liquidi e neanche con quella dei gaz per attenuati che siano, però se un' affinità si deve trovare in essa, è più coi fluidi che coi solidi; poichè vi prevale la forza ripulsiva, e l' attrattiva è tanto debole da non potere produrre qual tanto di condensamento, che renda la detta materia ponderabile. In altre parole le forze attrattive sono presto neutralizzate dalle ripulsive, e quest' alterna vicenda costituisce il movimento che s' è chiamato ondulazione. Dal che segue un' altra conseguenza, che cioè detta materia non è creatrice del moto, ma bensì è in moto essa medesima, moto oscillatorio, vibratorio, ondulatorio o che altro vogliate, ma pur sempre moto. Epperò in un altro luogo questa materia primitiva è chiamata, in contraddizione al primo detto, [2]) originariamente elastica. Sarà bene tradurre tutto il passo, come si trova in un altro luogo dello stesso fascicolo: „Poichè deve ammettersi un fluido originariamente elastico, questo non può trovarsi se non nell' idea di una materia primitiva, che riempiendo lo spazio non abbia altra proprietà se non questa; che tutte le sue parti ad infinita distanza si attraggano nella stessa misura che alla massima vicinanza si respiingono. Sicchè questa materia è da concepirsi in eterna vibrazione od ondulazione, e sebbene essa non abbia alcun peso (perchè intorno a quel centro graviterebbe e si muoverebbe questa materia che riempie lo spazio tutto?), sebbene dunque non abbia alcun peso, pure per gli urti che come forza viva imprime alle materie ponderabili, le conforma a corpi, che poi premono come forze morte gli uni sugli altri. Questa materia originariamente elastica è l' etere, una cosa ipotetica, alla quale però la ragione deve attaccarsi per trovare il supremo principio dei fenomeni del mondo corporeo.“ [3]) Non si può dunque dire che questa

---

[1]) R. XX. 359 da confrontare col luogo del fascicolo quarto, che in una nota precedente riportammo dal Krause.

[2]) Nel fascicolo nono fol. settimo esplicitamente avea detto: (R. XX. 431): kann man die Wärmematerie selbst nicht füglich ein elastisches Flüssiges nennen; weil sonst wiederum wegen der Elasticität dieses Wärmstoffs die Frage entstehen würde, woher sie diese Eigenschaft habe.

[3]) R. XX. 356 cfr. p. 440: dasjenige hypothetische Ding, was man den Wärmestoff nennt.

materia crei il moto, ma tutto al più che lo propaghi, trasformando il suo moto di vibrazione in quelli di progressione o traslazione, onde deve concepirsi al modo come la definiscono anche i moderni, quale mezzo di conduzione. E la stessa rappresentazione colle medesime parole si ritrova pure in Kant che in altro luogo scrive: „Una di queste cosiddette materie, che viene ammessa come per tutto presente e per tutto penetrante, la materia condutrice è solo ipotetica, cioè il Wärmestoff; il quale serve al moto e alla distribuzione di tutte le materie ed anche può essere semplice qualità del moto.“ [1])

Quest' ipotesi di un' etere o materia conduttrice era già fatta dal fisico, che il Kant cita talvolta, dall' Huyghens. Questi la escogitò in opposizione al Newton per spiegare la trasmissione della luce, e certo lo stesso che si dice della luce si può applicare al calore onde il Wärmestoff e il Lichtstoff si confondono in uno. Fino a che il Wärmestoff è concepito come la sorgente del moto e il Lichtstoff come la sua propagazione, è evidente che si debba ammettere una differenza tra loro, come in un luogo, dove il Lichtstoff è detto una materia, che se non direttamente, almeno indirettamente è un oggetto dell' esperienza per gli effetti che produce sulla vista, tutto al contrario del Wärmestoff, che per nessun modo può essere colto dalla percezione e solo a priori dev' essere postulato. [2]) Quando al contrario il Wärmestoff si pensa come una materia conduttrice pari al Lichtstoff, non c'è più ragione di tenerle per due materie diverse. Luce e calore sono solo due modificazioni di una sola ed identica materia repulsiva, la quale per entrambi i rispetti è chiamata etere. Il qual modo di rappresentarsi l' etere non scioglie certo tutte le difficoltà, ma per lo meno qui abbiamo qualche cosa di materiale, che se non altro è percettibile almeno indirettamente, e non cadiamo più nell' equivoco della prima rappresentazione, che rompeva o nell' assurdo di una materia immateriale o nell' equivoco di scambiar la forza colla materia. Ma con tutto questo sono io il primo a riconoscere che colle dottrine dinamiche del Kant andrebbe molto più d'accordo la prima che la seconda rappresentazione.

(*continua*).

---

[1]) R. XIX. 598.

[2]) R. XX. 110. 111. È notevole che questo fascicolo, argomentando dal giornale che l' involge portante la data 3 Agosto 1803, dovrebbe essere l' ultimo di tutti; ma non è escluso che non vi sieno state mescolate con redazioni nuove altre più antiche.

Kants Lehre von der Quantität des Urteils.[1])

Von Dr. O. Sickenberger in Freising.

Es ist bekannt, welche Bedeutung jene Urteilsformen, deren Eigentümlichkeit durch die verschiedene Quantität des Subjektes bedingt ist, im Systeme Kants haben: sie sind einerseits eine Quelle für die Auffindung der Stammbegriffe des Verstandes, andererseits Anwendungen und Offenbarungen derselben im thatsächlichen Denken. Daher ist die Erklärung der Quantitätsformen des Urteils aus den Kategorieen das Wichtigste, was sich in Kants Lehre über dieses Thema findet. Ausserdem ist aber auch Kants Auffassung der Quantitätsformen im Einzelnen, namentlich des sog. besonderen (partikulären) Urteils beachtenswert. Wenn es richtig ist, dass die Quantität des Urteils, ebenso wie die anderen Eigenschaften desselben, zweierlei Betrachtungsweisen zulässt, eine praktisch-logische, die auf den Gebrauch und Wert der Urteile im methodischen Denken sieht, und eine theoretisch-logische, welcher es um den Inhalt und die innere Beschaffenheit des Gedankens zu thun ist,[2]) so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Kant die letztere Weise angewendet hat, da er sich ja die Erkenntnis des Denkens zum Ziel gesetzt hatte.[3]) Wir werden daher seiner Lehre völlig gerecht werden, wenn wir sie unter dem nämlichen Gesichtspunkte beurteilen: was ist die Quantität nach Kant im Urteile selbst, als Element des Gedankens?

I.

Kant unterscheidet bezüglich der Quantität drei Formen des Urteils: das allgemeine, das besondere, das einzelne; es sind die nämlichen drei Formen, welche die Logik vor Kant immer gelehrt hat, wenn auch manchmal eine vierte Form wirklich oder scheinbar hinzu

[1]) Vgl. des Verfassers Schrift: Ueber die sog. Quantität des Urteils. Eine logische Studie als Beitrag zur Lehre von den Subjektsformen des Urteils. München, Kaiser 1896. S. 94—102 (vgl. Kantst. I, 286). Die folgende Abhandlung ist eine erweiterte und veränderte Neubearbeitung des betr. Abschnittes jener Schrift. Teilweise ist, wo schon dort die präziseste Formulierung vorlag, dieselbe hier wiederholt worden.

[2]) Vgl. die Einleitung der genannten Schrift, S. 1 u. 6.

[3]) Vgl. Kritik d. reinen Vernunft, Elementarlehre § 9, n. 1 (Kehrbach S. 90) wo Kant deutlich diese Verschiedenheit des Standpunktes bezüglich der Stellung des *judicium singulare* zum *judicium commune* beschreibt.

gefügt wurde.[1]) Dieselben stellen im Sinne Kants eine erschöpfende Einteilung der Urteilsformen bezüglich der Quantität dar,[2]) und weiterhin der Urteile überhaupt, da es im Sinne der kantischen Auffassung ein Urteil ohne Quantität nicht geben kann, mag er dies auch nirgends wörtlich aussprechen. Es ist nun schon von Verschiedenen gezeigt worden, dass diese Dreiteilung in der gewöhnlichen Logik keine vollkommene Einteilung in koordinierte Arten ist;[3]) hier sei nur daran erinnert, dass der Unterschied des universellen vom partikulären Urteile anderer Art ist als der des singulären von beiden Formen, und dass schon dies allein die Koordination der drei Formen verhindert.

Anders muss die Sache bei Kant beurteilt werden. Bei ihm ist diese Koordination kein logischer Fehler, weil sie sich rechtfertigt durch die Ableitung aus den drei Stammbegriffen der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit*. Und doch schadet auch ihm dieser Fehler der Anderen: denn wenn er diese drei Stammbegriffe aus jenen drei Urteilsarten gefunden hat, deren Koordination fehlerhaft ist, so hat Kant auf ein ungenügendes Fundament gebaut und Stammbegriffe unrichtig aufgestellt.

Doch prüfen wir seine Lehre unmittelbar. Nach ihr sind die genannten Stammbegriffe ohne Zweifel in den durch sie bestimmten Urteilen konstitutiv, als Element des Gedankeninhaltes[4]), vorhanden. Die Kategorieen werden ja, nachdem sie zuvor als Begriffe nicht existierten, auf die Anschauung angewandt; sie sind nichts anderes als die Funktionen, durch welche der urteilende Verstand „im Mannigfaltigen der Anschauung die synthetische Einheit herstellt“. Sind aber jene Stammbegriffe in den drei Urteilsformen enthalten, so frägt es sich, welche Stellung und Bedeutung ihnen darinnen zukommt. Kant unterscheidet Materie und Form des Urteils.[5]) „In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseins im Urteile verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie; — in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vor-

---

[1]) Das sog. „unbestimmte“ Urteil, bezw. der unbestimmte Satz, vgl. Ueberweg, System der Logik, § 70; Sickenberger, Quantität des Urteils, S. 17, 25—29, 35—39, 61, 200—202.

[2]) Kr. d. r. V., § 10 (S. 96): „der Verstand ist durch gedachte Formen völlig erschöpft.“

[3]) Vgl. Sigwart, Logik, I, Abschn. 5, § 27, n. 7; Sickenberger, Quant. des Urt. S. 124, 125.

[4]) Wir wissen wohl, dass Kant die Kategorieen als „Form“ dem „Inhalt“ der Urteile gegenüberstellt, wie z. B. der Satz zeigt, mit dem er die Tafel der Urteile einleitet: „Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne“. Aber es ist klar, dass Kant hier die Bezeichnung „Inhalt“ in jenem engeren Sinne versteht, der richtiger mit „Stoff“ wiedergegeben wird. Auch die Form oder Funktion ist ja wirklich Inhalt des Gedankens. Dies könnte höchstens von der Modalität bezweifelt werden, welche nach Kant „eine ganz besondere Funktion der Urteile ist, die das Unterscheidende an sich hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt (denn ausser Grösse, Qualität und Verhältnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmachte), sondern nur den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht.“

[5]) Logik, I. T. 2. Abschn. § 18.

stellungen als solche zu einem Bewusstsein gehören, die Form des Urteils." Nur zur letzteren gehören, wie die Stammbegriffe überhaupt, so auch die Kategorieen der Quantität im Besonderen;[1]) sie machen die Form und Funktion des Urteils aus; sie treffen nicht den Subjektsbegriff an und für sich, sondern die Form seiner Verknüpfung mit dem Prädikate. Es muss hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Auffassung, wie es scheint, bei Kant als völlig neu in der Geschichte der Logik auftritt; vor ihm hatte man auf die Funktion des Urteils und die Form der Verknüpfung von S und P nur die Unterschiede der Qualität und etwa auch die der Modalität zurückgeführt, niemals aber die der Quantität; letztere erkannte man nur als den Umfang an, in welchem das Subjekt von der anderswoher gegebenen Form der Verknüpfung betroffen werde.

Zerlegen wir der Klarheit wegen Kants Theorie in die beiden folgenden Stücke: 1. die drei bekannten Urteilsformen enthalten die Begriffe der Einheit, Vielheit und Allheit als die ihren Unterschied herstellenden Elemente; 2. die letzteren bilden die Form der Verknüpfung von S und P. Wir werden beide im Allgemeinen verneinen müssen.

1. Sollen die drei Stammbegriffe die Faktoren sein, welche die unterscheidbaren Formen innerer Quantität bilden, so sind sie nicht erschöpfend und machen zum Teil gerade die Eigentümlichkeit der ihnen zugeschriebenen Urteilsform nicht aus. Die drei Arten des singulären, partikulären und universellen Urteils lassen sich nur hinsichtlich des äusseren Urteilswertes als ausreichend betrachten; der Inhalt der Urteile ist, und zwar gerade in der Form des Subjektes, vielgestaltiger, und er ist es doch, der durch die Stammbegriffe gebildet sein sollte. Es giebt ganze Gruppen von Urteilen, in denen eine eigentliche Quantität nicht gedacht wird, und die, obgleich sie in gewisser Weise entweder den Singular oder den Plural des Subjektes enthalten, diesen keineswegs zur Form oder Bestimmung des Subjektes haben, ja oft so wenig, dass er vielmehr zur Materie desselben gerechnet werden muss. Wir sagen hiermit nichts Neues; auf solche Arten von Urteilen haben zahlreiche ältere und neuere Logiker hingewiesen, manche sind eingehend beschrieben worden, wie z. B. das „generelle" Urteil durch Lotze, das „erklärende" und das „rein plurale" Urteil durch Sigwart; zwei hierher gehörende Urteilsformen, das Existenzial- und das Impersonalurteil, sind Gegenstand lebhafter Diskussion geworden.

Aber auch im Gebiete derjenigen Urteilsformen, wofür man geneigt sein könnte die Kategorieen als konstituierende Faktoren anzuerkennen, sind sie zu einem grossen Teile nicht zutreffend. Nur das wahrhaft und dem Inhalte nach universelle Urteil enthält den Begriff der Allheit als das seine Eigentümlichkeit ausmachende und es unterscheidende Element. Aber weder dem singulären noch dem partikulären Urteile lässt sich der betreffende Stammbegriff in der erforderlichen Weise zuordnen. In den meisten individuellen Subjekten wird ja allerdings „ein Mannigfaltiges der Anschauung zur Einheit zusammengefasst"; aber eine ana-

[1]) a. a. O. § 20.

loge Zusammenfassung zur Einheit lässt sich ebenso in allen Begriffen nachweisen, welche Subjekt in Allgemeinurteilen[1]) sind. Und wie anders sollte der Begriff der Einheit die Eigentümlichkeit des „singulären" Urteils ausmachen? Vergleicht man die Subjekte *Sokrates, Ein Grieche, Ein Grieche*, so zeigt es sich, dass sie die „Einheit" in verschiedener Weise und in verschiedenem Sinne enthalten. *Sokrates* zeigt eine Einheit der Zusammenfassung nur impliziert und materiell, indem der betreffende Vorstellungskomplex für den Denkenden zur Darstellung eines Dinges zusammengewachsen ist, ohne dass er der Einheit eigens gedächte; *Ein Grieche* und *Ein Grieche* fügen zu der Einheit, welche der Begriff des *Griechen* schon enthält und welche der eben beschriebenen analog ist, noch die andersgeartete Einheit des Suppositums hinzu, der letzte Subjektsbegriff enthält überdies die eigens gedachte Zahl Eins. Und es liegt auf der Hand, wie verschieden die beiden letzteren Subjekte, gerade was den formierenden Begriff der Einheit betrifft, vom Subjekte *Sokrates* sind; es ist unmöglich, sie gemeinsam als eine durch die Kategorie der Einheit gebildete Urteilsart zu betrachten.

Noch weniger kann der Begriff der Vielheit dem sog. partikulären Urteil gerecht werden. In den hierhergehörenden Urteilsformen offenbart sich unter anderem aufs deutlichste der Unterschied einer relativen und einer absoluten Quantität, von denen die letztere den Umfang des Subjekts nach absoluter, gewöhnlich unbestimmter Zahl bestimmt, während die erstere den vom Prädikate berührten Umfang des Subjektes im Verhältnis zu der ganzen Gattung des Subjektsbegriffes angiebt; Sigwart hat diesen Unterschied durch die Bezeichnungen „eigentlich partikuläres" und „rein plurales" Urteil hervorgehoben. Nur die relative Quantität ergiebt ein im strengsten Sinne „partikuläres" Urteil, ein solches nämlich, worin das Beurteilte nicht nur objektiv ein Teil der Gattung des Subjektsbegriffes ist, sondern auch vom Urteilenden als Teil der Gattung gedacht und bestimmt wird. Nun enthalten zwar die sog. partikulären Urteile im weiteren Sinne, diejenigen der absoluten Quantität inbegriffen, zumeist den Gedanken an *mehrere, viele* Dinge, kurz, den Gedanken der Vielheit in seinen verschiedenen Formen und Maassen. Aber abgesehen davon, dass es partikuläre Urteile mit Singular des Subjektes giebt — mindestens in der absoluten Quantität, in der die Einzahl koordiniert neben den höheren Zahlen steht, — hat die Vielheit als solche mit der Eigentümlichkeit der relativen partikulären Quantität, welche in dem Gedanken des *Teiles* und seines Verhältnisses zum *Ganzen der Gattung* liegt, offenbar nichts zu thun. Und so bleiben gerade die eigentlich partikulären Urteile ohne Erklärung aus den Stammbegriffen.

Als ein Hauptunterschied der Subjekte muss der des individuellen und des allgemeinen Subjektes anerkannt werden; aber gerade für diesen sind die Begriffe der Einheit, Vielheit und Allheit ohne Bedeutung. Wenn nun auch vom Kantischen Standpunkt dagegen geltend

---

[1]) So darf man wohl kurz diejenigen Urteile nennen, welche einen allgemeinen Begriff im Subjekte haben, im Unterschiede von den Individualurteilen, deren Subjekt eine individuelle Vorstellung bildet.

gemacht werden kann, dass dieser Unterschied nicht der Form, sondern der Materie der Urteile angehöre, so scheitert dennoch an ihm die Theorie der drei Kategorieen der Quantität. Denn diese treten nur im Gebiete der allgemeinen Denkweise in gewissem Sinne als koordinierte Faktoren der Subjektsform auf, und auch hier weder so, dass sie alle Subjektsformen des Allgemeinurteils beherrschen, noch auch so, dass sie die Eigentümlichkeit der Subjektsformen, in denen sie wirklich auftreten, vollständig erklären könnten. Somit kann die Theorie Kants schon nach der bisher besprochenen Seite hin, dass die Stammbegriffe die konstituierenden Elemente der Urteilsformen der Quantität sein sollen, nicht anerkannt werden.

Das Wahre, was sich in dieser Beziehung an den Kantischen Stammbegriffen finden lässt, liegt darin, dass sie, für unser Denken an die Gegenstände einer Gattung, gewisse Stufen darstellen, in welchen sich dasselbe zu bewegen pflegt. Die Einheit ist die unterste, die Allheit die oberste der möglichen Stufen; und alle in der Mitte liegenden Stufen des wirklichen Sachverhaltes denken wir, so lange es uns nicht um genaue Bestimmung zu thun ist, in der unbestimmten Weise der Vielheit. Noch in anderer Richtung ist etwas Wahres in der Auffassung Kants anzuerkennen. Denn vorausgesetzt, dass sich schon in den individuellen Gedanken eine gewisse synthetische Einheit wirksam erweist, — sei es nun, dass ein Gebiet der Wahrnehmung als ein Gegenstand zusammengefasst wird, z. B. *dieser Stein da*, *jene Flamme*, oder dass eine Vielheit gleicher Wahrnehmungen synthetisch auf ein und das nämliche objektive Ding bezogen werden, z. B. *mein Vater*, *Sokrates* — so kann die in der Erfahrung gegebene Wiederholung gleicher Individuen als eine Vielheit aufgefasst werden, die der Einheit des Individuums, sofern es für sich allein gedacht wird, als eine neue Form des Gedankens gegenübertritt; wird nun in dieser Vielheit wiederholter Individuen wieder eine zusammenfassende und abschliessende Einheit wirksam, so entsteht der Gedanke der ganzen Gattung, welcher die *Vielen* durch die Identität des Begriffes zu einer neuen Einheit verbindet; insoferne bewahrheitet sich die Bemerkung Kants: „Die Allheit ist die Einheit in der Vielheit“.[1]) Aber es ist nicht völlig zutreffend, diese Denkform, welche Einheit in die Vielheit bringt, Allheit zu nennen. Sie besteht thatsächlich nur darin, dass wir eine Menge einzelner Dinge, infolge ihrer als gleich gedachten Natur, als zusammengehörig, als Einheit, als ein Ganzes auffassen, kurz, sie ist der Gattungsgedanke. Dieser ist aber nicht der Gedanke der Allheit selbst, sondern erst das Fundament desselben, und zwar nicht dieses Gedankens allein, sondern das gemeinsame Fundament der Begriffe Allheit und Teil. Erfassen wir die Vielheit gleichartiger Dinge unter dem Gesichtspunkt der Einheit ihrer Art, so denken wir noch nicht formell die Allheit, denken noch nicht „alle“, sondern wir haben damit erst das Gebiet geschaffen, auf welchem nun sowohl der Gedanke an *alle*, als auch der Gedanke an *manche*,

[1]) Kr. d. r. V., a. a. O. § 11 (S. 99 Kehrbach): „So ist die Allheit (Totalität) nichts Anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet.“

sowohl der Gedanke an das *ganze* Gebiet als der an einen *Teil* desselben seinen Platz findet.

2. Die Stammbegriffe Kants können ferner auch da, wo sie ein die Quantität bestimmendes Element des Urteils bilden, doch im Allgemeinen nicht als die Urteilsfunktion und Form der Verknüpfung von S und P anerkannt werden, wenngleich es gewisse, ihnen analoge Verknüpfungsweisen giebt.[1]) Dass der Unterschied eines rein individuellen und eines allgemeinen Subjektes (*Sokrates, ich, dies da — ein Mensch, die Kraft, alle Thiere*) keinen Unterschied der Urteilsfunktion, sondern nur einen solchen des gedachten Gegenstandes ausmacht, kann keinem Zweifel unterliegen. Nur innerhalb einer jeden Subjektsart wäre ein Wechsel der Urteilsfunktion denkbar; und zwar können die drei Stammbegriffe im eigentlichen Sinne nur in Bezug auf allgemeine Subjekte angewendet werden. Also können nur Urteilsformen, wie *ein (gewisser* oder *einziger) Mensch, manche (viele, die meisten) Menschen, alle Menschen,* als zu vergleichende in Betracht kommen. Bei diesen ist nun allerdings eine Auffassung möglich, nach welcher die in ihnen enthaltene Einheit, Vielheit oder Allheit einer Weise der Verknüpfung sehr nahe kommt. Es ist diejenige Auffassung, bei welcher nicht „*ein Mensch, manche Menschen*“ usw., sondern die Gattung *Menschen* als der eigentliche beurteilte Gegenstand gemeint ist. Dann wird das Prädikat dem Subjekte *die Menschen* bald in der Allheit, bald zu einem eine Vielheit umfassenden Teile, bald nur zum kleinsten Teile, der in einem einzigen Individuum besteht, verknüpft; und dieses Verhältnis spricht sich deutlicher aus in den Redeweisen: *die Menschen sind insgesamt bildungsfähig, die Insekten sind zum Teil aufs gemeinschaftliche Leben eingerichtet, die Franzosen haben in Einem Manne die übrigen Völker übertroffen.* Man wird das Vorkommen solcher Gedankenformen zugeben. Aber selbst hier ist es nur die universelle Form, in welcher die Gattung selbst unbestritten als das eigentliche Subjekt anerkannt werden wird; die partikuläre, obwohl der ersteren analog gebildet, lässt doch die Erklärung zu, dass der Gedanke von der Gattung überhaupt, auf die er sich anfänglich richtete, zurückgehe auf einen Teil, und diesen zum Objekte des Urteils mache; in der singulären Form aber ist die Beschränkung *in Einem Manne* wohl richtiger als eine Bestimmung des Prädikates zu verstehen. Wollte man aber auch die Partikularität und Singularität

---

[1]) Auf solche, der Quantität ähnliche und nahestehende Verknüpfungsweisen, hat *Wolf* aufmerksam gemacht, indem er die unbedingte Aussageweise mit dem universellen, die bedingte mit dem partikulären Urteil in Verbindung brachte (vgl. Sickenberger, Quant. d. U. S. 91). Das Gleiche lässt sich mit der notwendigen und problematischen Aussageweise thun. Auch eine Dreiheit von Formen findet sich beim empirischen Urteilen über Allgemeines, dem das Prädikat als ein *in allen Fällen,* oder *in vielen (den meisten) Fällen,* oder *in Einem Falle* zutreffendes beigelegt wird. Analog ist bei individuellen Subjekten der Unterschied, ob ihnen das Prädikat (Handlung, Eigenschaft, Zustand) für *immer,* oder für *oftmals,* oder für *ein einziges Mal* zugedacht wird. Die letzteren zwei Formen sind eine Quantität (Universalität, Partikularität oder Pluralität, Individualität oder Singularität) der Fälle oder Zeiten, für welche das P dem S beigelegt wird.

in derartigen Urteilen als Weise der Verknüpfung des P mit dem in der betr. Gattung bestehenden S gelten lassen, so ist doch offenbar diese ganze Denkweise nicht der gewöhnliche Sinn unserer Quantitätsurteile. Regelmässiger Weise bezeichnet der ganze Ausdruck: *ein Mensch, viele Menschen, jeder Mensch* den Subjektsgedanken, und die Beifügungen *einer, viele, alle* begrenzen und bestimmen den beurteilten Gegenstand, der dann erst in eine gewisse Form der Verknüpfung mit dem Prädikate tritt: die Quantität ist folglich nicht eine Urteilsfunktion, sondern eine ihr vorausgehende Form des Subjektes.

II.

Was die einzelnen Formen der Quantität betrifft, so ist zunächst einfach zu referieren, dass Kant dieselben in dieser Weise beschreibt und unterscheidet:[1] „Im allgemeinen Urteile wird die Sphäre eines Begriffes ganz innerhalb der Sphäre eines andern beschlossen; im partikularen wird ein Teil des erstern unter die Sphäre des andern; und im einzelnen Urteile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, unter die Sphäre eines andern beschlossen.“ Dabei berührt Kant zwar diejenige Eigentümlichkeit, welche das „einzelne“ Urteil von beiden anderen Formen radikal unterscheidet, nämlich die singulare Bestimmtheit des Subjektes, welche dasselbe unteilbar macht, und daher eine partikuläre Beziehung desselben zum Prädikate ausschliesst;[2] aber er unterlässt es, dies näher zu untersuchen und Konsequenzen daraus zu ziehen. Er will an jener Stelle nur gegenüber der praktischen Regel, dass das singuläre Urteil im Syllogismus dem universellen gleich gelte, den inneren Unterschied der beiden Urteile verteidigen. Nur der Vollständigkeit halber sei der Anmerkung Kants gedacht (Logik, I, 2, § 21, Anm. 2.), worin in Bezug „auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses“ zwischen „generalen“ und „universalen“ Sätzen ein realer Unterschied behauptet wird; da Kant selbst von demselben erklärt, dass er „die Logik nichts angehe“, gehört seine Erwägung nicht zur Sache.

Dagegen erfordert das, was Kant über das „besondere“ Urteil auseinandersetzt, eingehende Beachtung. Kant definiert dasselbe, im Unterschiede vom allgemeinen Urteile, als dasjenige Urteil, in welchem das Subjekt von der Notion des Prädikates zum Teil nur eingeschlossen, zum Teil ausgeschlossen ist,[3] während das Subjekt im allgemeinen Urteile vom Prädikatsbegriff ganz ein- oder ausgeschlossen wird. Es fällt hier auf, dass Kant sich zur Definition des partikulären Urteils nicht mit dem positiven Merkmal begnügt, dass dasselbe das Subjekt zum Teile in den Prädikatsbegriff einschliesst, sondern das negative Merkmal

[1]) Kant, Logik, I, 2, § 21.

[2]) Kr. d. r. V., a. a. O. § 9, sub 1).

[3]) So wörtlich in der Logik, § 21. In der Kr. d. r. V. sagt Kant, dass die singulären Urteile nie partikulär sein können, mit den Worten: „denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädikat derselben nicht *blos auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjektes enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden.*“

beifügt, dass es zugleich das Subjekt zum anderen Teile aus dem Umfang des Prädikates ausschliesse. Dadurch giebt Kant dem part. Urteile den Sinn: *Nur einige S sind P.* Aber ist das die wahre Formel des partikulären Urteils? Trifft dieselbe auch nur für einen beträchtlichen Teil dieses Gebietes zu? Hat Kant sie wirklich für dieses ganze Gebiet meinen können und gemeint? Einige Erklärung dieses Punktes giebt die 5. Anm. des schon mehrmals zitierten § 21 der Logik Kants. „Von den besonderen Urteilen ist zu merken, dass, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden und also eine rationale, nicht bloss intellektuale (abstrahierte) Form haben: so muss das Subjekt ein weiterer Begriff als das Prädikat sein.“ Ist dies nicht der Fall, so ist ein solches Urteil „nur zufälliger Weise partikular.“ Kant unterscheidet also rationale, rein aus der Vernunft einzusehende, und intellektuale, aus der Erfahrung abstrahierte, Urteile; bei den ersteren ist die quantitative Beziehung des S zu P eine notwendige, bei den letzteren eine zufällige: das Urteil SP muss partikulär sein, wenn $S > P$, weil dann notwendig ein Teil der S ausser dem Gebiete der P liegt; dann „folgt aus der Vernunft“, d. h. wird aus dem Begriffe eingesehen, dass *Einiges S P ist*, aber auch *Einiges S nicht P ist*, kurz, dass *Nur einiges S P ist.* Ist aber P nicht in S enthalten, so ist es möglich, dass umgekehrt S in P enthalten sei, und folglich das Urteil SP nur zufälliger Weise partikulär sei.

Durch diese Bemerkung hat Kant seine Auffassung des besonderen Urteils bereits auf die rationalen, aus der Vernunft einsehbaren, also apriorischen Urteile eingeschränkt, folglich ihre allgemeine Geltung aufgegeben, und musste die gegebene Definition zurücknehmen. Es giebt ein im thatsächlichen Denken der Menschen viel umfangreicheres Gebiet von „besonderen“ Urteilen, von denjenigen nämlich, welche nicht von schon gewonnenen Begriffen aus, sondern aus der Erfahrung heraus gebildet werden; und sie haben selten die Bedeutung *Nur einige S sind P,* in der Regel dagegen den einfachen Sinn, dass *irgend welche*, oder *so und so viele S P seien.* Das, was Kant als partikuläres Urteil definiert hat, das einen Teil des Subjektes dem Prädikat unterwerfende, zugleich aber den anderen Teil davon ausnehmende, ist in Wirklichkeit nur eine Art des partikulären Urteils.

Auf das rationale Urteilen richtete Kant bei seiner Definition sein Augenmerk. Aber auch hier besteht sie nicht zu Recht. Er wollte sie für Urteile aufstellen, welche nicht zufällig, sondern mit Vernunftnotwendigkeit partikulär sind. Darum bestimmt er diese noch weiter als solche, die rein aus der Einsicht in den Subjekts- und in den Prädikatsbegriff gefällt werden können. Aber diese sind weder überhaupt alle rationalen Urteile, noch umfassen sie speziell alle rational-partikulären Urteile. Es giebt aus der Vernunft eingesehene partikuläre Urteile, für deren Zustandekommen nicht das unmittelbare Verhältnis von S und P, sondern das Verhältnis beider zu einem dritten Begriffe massgebend ist; und diese sind nicht in Kants Sinne notwendig partikulär. Sie entstehen durch den Gebrauch der 3. Schlussfigur, indem aus zwei rationalen, universellen Urteilen: *Alles A ist S und Alles* (oder *Kein) A ist P*, das

rationale partikuläre Urteil: *Einiges S ist* (oder *ist nicht) P*, abgeleitet wird. Dieses Urteil ist nun zwar an und für sich notwendig, weil aus der Vernunft eingesehen; aber es ist nicht im Sinne Kants notwendig, weil seine Partikularität nicht notwendig ist. Notwendig partikulär ist nach Kant jenes Urteil, welches zugleich das universelle der gleichen Qualität ausschliesst; denn ein Urteil, welches dies nicht thue, könnte möglicherweise auch universell sein, lasse das universelle zu.

Kant ist also durch seine Definition der wirklichen Beschaffenheit der partikulären Urteile nicht völlig gerecht geworden. Er trat an sie mit dem Postulate heran, dass das wahrhaft partikuläre Urteil notwendig partikulär sein und das betr. universelle Urteil ausschliessen müsse. Aber diese Betrachtungsweise trifft nicht den Inhalt und die Beschaffenheit der primären Denkweise, sondern denjenigen einer gewissen Reflexion, welche objektive Begriffsverhältnisse voraussetzt. In dem nach Kant notwendig partikulären Urteil liegt der vergleichende Ausblick vom partikulären auf das universelle Urteil enthalten; aber so geläufig dieser für das forschende Denken, so wenig notwendig ist er im ursprünglichen. Ueberdies ist zu bedenken, dass diese Urteilsform noch eine andere Eigentümlichkeit hat, die sie wie von den singulären uud universellen, so auch von den anderen partikulären Urteilen unterscheidet. Sie stellt nämlich immer, wo sie sich einfindet, einen zusammengesetzten Gedanken dar: *einige S sind P, die anderen aber nicht*. Und ebenso wie negativ, kann der sich anschliessende Ausblick auf die ganze Gattung oder auf den übrigen Teil der *S* auch positiv sein: *einige S sind P, vielleicht auch die übrigen*, u. dgl. Kurz, es muss daran festgehalten werden, dass das Wesentliche und Gemeinsame aller partikulären Urteile darin liegt, von einem Teile der *S* das *P* zu behaupten oder zu verneinen. Dieses deutlich festzustellen und das notwendig partikuläre Urteil als eine besondere, logisch wichtige Art des partikulären Urteils überhaupt zu definieren, dürfte die richtige Korrektur der Lehre Kants sein.

Es muss endlich noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass sich gerade hier die Unzulänglichkeit der Kantischen Quantitätskategorieen offenbart: sie hat Kant selbst zur Inkonsequenz gezwungen. Es wurde oben gezeigt, dass Kant mit dem Begriffe der Vielheit wenn auch die übrigen, „pluralen“, so doch gerade nicht die eigentlich partikulären Urteile erklären könne, deren eigentümliches Merkmal nicht die Vielheit, sondern vielmehr der Begriff des Teiles bildet. In seiner Definition des besonderen Urteils aber lässt nun Kant den Begriff der Vielheit nicht nur gänzlich ausser Gebrauch, sondern erklärt überdies diejenigen Urteile als vollkommen partikulär, welche so prägnant durch den Begriff des Teiles beherrscht sind, dass sie das Urteil mit dem Gedanken des Ganzen ausschliessen; macht er sonst die Vielheit zum bildenden Faktor des besonderen Urteils, so übersieht er hier gerade bei dessen Definition diejenigen Urteile, welche ausschliesslich durch den Begriff der Vielheit ohne den des Teiles in ihrer Eigentümlichkeit bestimmt sind.

Zusammenfassend könnte man über Kants Lehre von der Quantität der Urteile sagen: er hat bei der Bestimmung dieser Urteilsformen sich einerseits allzusehr an die gebräuchliche Einteilung gehalten und

mit ihr, oft den logischen Wert für die logische Form der Gedanken ansehend, den eigentlichen Inhalt derselben zu wenig berücksichtigt; so kam es, dass er im Einzelnen die Urteilsform der Vielheit mit der des Teiles konfundierte, und den Unterschied der individuellen und der allgemeinen Denkweise, der für das Verständnis der universellen, partikulären und pluralen Urteilsform grundlegend ist, ausser Acht liess. Er hat sodann, beeinflusst durch seine Ansicht von der Wirksamkeit der Stammbegriffe und deren Systematik, für Funktion des Urteils erklärt, was zum Teil nur Bestimmung des Subjektes ist, ohne die Form des Urteils zu berühren, zum Teile aber, soweit dieses letztere dennoch der Fall ist, nicht die Weise, sondern das Maass der Verknüpfung ausmacht.

Ein Brief Fichtes über sein Verhältnis zur Kantischen Philosophie.[1])

(Hamb. Mscr. IV, p. 50.)

Mitgeteilt von M. Grunwald in Hamburg.

(Abschrift von Villers' Hand.)

Brief von Fichte an d. Hn. Appia.

Berlin, d. 23. Jun. 1804.

Sie erhalten hier, mein werthgeschäzter Herr und Freund, einen Begriff von der Transcendental-Philosophie und von Kant und von meinen Bemühungen um dieselbe, so scharf bestimmt, als man ihn geben kann, ohne in die Sache selbst einzuweihen. —

Damit nicht auch dieser Begriff völlig leer, und unverstanden bleibe, dazu gehört:

1) in Beziehung auf § 2, dass man sich in das Bewusstseyn, durch eine gar nicht gewöhnliche Anstrengung der Aufmerksamkeit, recht

---

[1]) Dieser Brief ist, soweit sich wenigstens bis jetzt feststellen lässt, noch ungedruckt. Sollte er doch irgendwo — vielleicht an einem weniger bekannten Orte — schon abgedruckt sein (worüber wir den ev. Finder um freundliche Mitteilung bitten), so wäre der Neudruck nichtsdestoweniger eben darum zweckmässig.

Wo das Original des Briefes sich befindet, ist ebenfalls nicht zu eruieren gewesen. Vielleicht in irgend einer Autographensammlung? Auch hierüber bitten wir um eventuelle Mitteilung.

Diese Bitte um freundliche Mitwirkung unserer Leser erstreckt drittens sich auf die uns unbekannte Person des Adressaten, des Herrn Appia. Vielleicht war derselbe ein Schweizer: in Genf wenigstens kommt derselbe Name noch heute vor.

Die Abschrift des Briefes befindet sich in dem auf der Hamburger Bibliotek aufbewahrten Nachlass von Charles de Villers. Eine „Auswahl aus dem handschriftlichen Nachlass" desselben hat schon M. Isler herausgegeben, u. d. T. „Briefe von L. Constant — Görres — Göthe" u. s. w. (Hamburg, Meissner 1879). Eine Nachlese gab ich selbst heraus u. d. T. „Briefe aus dem Kantkreise", in der Altpreuss. Monatschr. XVII, S. 286—299 (1880). H. V.

lebendig hineinversetze. In der gewöhnlichen Reflexion, die ich eine verblasste nenne, wird das Bewusstseyn sogleich wieder objektivirt, und so uns entfremdet, und da entsteht denn der § 1 gerügte täuschende Schein unseres Geistes, Seele und welcherlei Namen dieses Gespenst noch haben mag. Und auf diesem Wege gelangt man nie auch nur zur Ahndung des transcendentalen Organismus. Man muss lebendig inne werden, dass man im Bewusstseyen eben unmittelbar Selber das Bewusstseyen sey, und nicht mehr, noch minder.

2) in Beziehung auf § 4 und die dort sogar von Kant gerügte Empirie, — Man muss wenigstens vorläufig als möglich annehmen, dass diejenige Weisheit, in der wir alle aufgewachsen: dass nehmlich Erfahrung, Beobachtung, Empirie doch dass höchste und letzte bleibe, und dass darüber nie jemand herauskommen werde, — dass, sage ich, diese Weisheit doch wohl die rechte wahre, eigentliche Thorheit seyn dürfte; denn dies gerade ists, was (ausser den Alten insgesammt, z. B. Plato, Jesus, und die ganze Christenheit) Kant (ohnerachtet dieser eben nicht bis zu Ende sich selber gleich geblieben) und ich, voraussetzen. Jemandem den Beweiss führen, dass man schlechthin a priori wissen könne, und dass nur durch das a priori Ordnung und Evidenz in unser Wissen komme, können wir nur durch die That selber, indem wir ihn selbst wirklich zu diesem Wissen a priori über alle Erfahrung hinaus erheben. Für diesen Zweck muss er aber zu allererst in unsere Voraussetzung hineingehen. —

An diese beyden unerlässlichen Bedingungen stösst es sich nun sogar sehr häufig in Deutschland, und es giebt auch bey uns der Subjekte, welche nur das, was ich in der Beilage niedergeschrieben, wüssten, oder zu begreifen fähig wären, weit weniger als etwa die Ausländer glauben. Sollten nun, wie man ohne von Patriotismus verblendet zu seyn, wohl annehmen kann, in der Regel nehmlich, und im allgemeinen Durchschnitt, die übrigen Nationen des neuern Europa in ihren Geistesoperationen, noch weit verblasster, zerstreuter und flacher, und in die Empirie noch weit tiefer versunken seyn, als Selber die Deutschen, so lässt bei ihnen für ein System wie das beschriebene, sich noch weit weniger Glück hoffen. Sie werden daher, wertgesch. H. und Frd., eine scharfe Auswahl zu treffen haben unter denen, denen Sie sich über diesen Gegenstand mittheilen, und sich gefasst halten müssen auf die sonderbarsten Urtheile. —

Fichte.

Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft.

§ 1. Alle Philosophie bis auf Kant, hatte zu ihrem Gegenstande das Seyn (objectum, ens) — (im Dualismus z. B. wurde das Bewusstseyn selber, als bewusster Geist, Seele, u. s. f. zum Seyn). Der Zweck dieser Philosophie war, den Zusammenhang der mannigfaltigen Bestimmungen dieses Seyns zu begreifen.

§ 2. Alle übersahen lediglich aus Mangel an Aufmerksamkeit, dass kein Seyn, ausser in einem Bewusstseyn und umgekehrt, kein Bewusstseyn ausser an einem Seyn, vorkomme; dass daher das eigentliche Ansich, als

Objekt der Philosophie weder Seyn, wie in aller vorkantischen Philosophie noch Bewusstseyn [sei], wie freylich nicht einmal versucht worden; sondern Seyn + Bewusstseyn, oder Bew. + Sein = der absoluten Einheit beyder, jenseit ihrer Geschiedenheit, seyn müsse. Kant war es, der diese grosse Entdeckung machte, und dadurch Urheber der Transcendental-Philosophie wurde.

Corollarium. Dass daher jene wunderbare Fragen, wie das Seyn ins Bewusstseyn, oder das Bewusstsein zum Seyn komme, welche durch Influxus physicus, Systema causarum occasionalium, Harmonia praestabilita [beantwortet werden sollten], gelöst, indem Seyn und Bewusstseyn ursprünglich ja nicht getrennt sind, drum auch nicht vereinigt werden können, sondern an sich Eins und dasselbe sind. —

§ 3. Zusatz. Es versteht sich, dass auch nach dieser totalen Umänderung des eigentlichen Objekts, die Philosophie noch immer ihre alte Aufgabe behalte, den Zusammenhang der mannigfaltigen Bestimmungen jenes Grundobjekts begreiflich zu machen.

§ 4. In diesem letztern Geschäfte der Ableitung kann man nun

Entweder also verfahren, dass man gewisse Grundunterschiede, welche nur in empirischer Selbstbeobachtung gefunden seyn können, als nicht weiter zu vereinigend, voransetze, und auf jede dieser besondern Grund-Einheiten nun das aus jeder abzuleitende zurückführe; welches theils eine unvollständige, in sich selber nicht zum Ende, d. h. zur absoluten Einheit, gekommene, theils eine zum Theil auf empirische Data gegründete, drum nicht streng wissenschaftliche, Philosophie geben würde, die doch (wegen § 2) [eine] transcendentale bleibt.

Eine solche Philosophie ist die Kantische. —

§ 5. Oder man kann also verfahren, dass man jene ursprüngliche Einheit des Seyns und Bewusstseyns (§ 2) in dem, was sie an sich, und unabhängig von ihrer Spaltung in Seyn und Bewusstseyn, ist, durchdringe und darstelle. — (Ich nenne diese Einheit Vernunft, ὁ λογος, ut in Evangelio Joannis, Wissen, ja nicht zu verwechseln mit Bewusstseyn, was ein tieferes, nur dem Seyn gegenüber befindliches Disjunctionsglied ist; daher das System Wissenschaftslehre λογολογία. Um sie jemandem wirklich innerlich darzustellen, und begreiflich zu machen, dazu gehört eine lange Vorbereitung desselben durch die abstrakteste Spekulation). — Wird man sie, jene Einheit, recht dargestellt haben, so wird man zugleich den Grund, warum sie in Seyn und Bewusstseyn sich spalte, einsehen, [man wird] einsehen, warum es in dieser Gespaltenheit auf eine bestimmte Weise sich weiter spalte: alles schlechthin a priori, ohne alle Beihülfe empirischer Wahrnehmung, auf jener Einsicht der Einheit; und also wahrhaftig das All in dem Einen, und das Eine im Allen begreifen; welches von jeher die Aufgabe der Philosophie gewesen. Diese jetzt beschriebene Philosophie ist die

Wissenschaftslehre.

Erläuternder Zusatz.

Was die letztere weitere Spaltung des schon als Eins begriffenen Seyns und Bewusstseyns betrifft, so findet sich in der Wissenschaftslehre,

dass diese geschehe, zufolge des Bewusstseyns und nach seinen immanenten Gesetzen; dass daher das Seyn, an und für sich, und abgetrennt gedacht vom Bewusstseyn, durchaus Eines sey, so wie die Vernunft selber, und dass es nur in seiner Vereinigung mit dem Bewusstseyn sich spalte, weil das letztere, zufolge seines eignen Wesens, sich nothwendig spaltet; mithin nur im Bewusstseyn es ein mannigfaltiges Seyn giebt; z. B. (so nehmlich findet es sich in der Wissen[schafts]l[ehre]) spaltet [dieses] sich zuförderst in ein sinnliches und übersinnliches Bewusstseyn, was auf das Seyn angewendet, ein sinnliches und übersinnliches Seyn geben muss. Das Uebersinnliche spaltet sich hinwiederum, nach einem hier nicht auszuführenden Gesetz, in religiöses und moralisches Bewusstseyn, was auf das Seyn angewendet, einen Gott giebt, und ein sittliches Gesetz; das Sinnliche spaltet sich wiederum in ein sociales und in ein Natur-Bewusstseyn, was auf das Seyn angewendet, ein Rechtsgesetz und eine Natur giebt. Endlich wird, eben als Resultat der absoluten, (d. h. unendlichen, nie zu erfüllenden) Spaltung im Bewusstseyn, das absolut gespaltene Seyn, d. h. die Natur, ausgedehnt durch einen unendlichen Raum, das Bewusstseyn ausgedehnt durch eine unendliche Zeit; welche Zeit aber, und Raum, ebenso wenig, als die ersterwähnten Disjunctionen, an sich, d. h. im reinen Seyn, oder auch in der reinen Vernunft, sondern nur im Bewusstseyn, stattfinden. Demnach ist das Bewusstseyn mit diesen seinen Gesetzen und Resultaten keineswegs Täuschung, denn es ist kein Seyn, und es ist keine Vernunft, ausser im Bewusstseyn. Aus demselben Grunde können wir das Bewusstseyn, und seine nothwendigen Resultate im Leben nie aufgeben; ohnerachtet wir wissen können und sollen, dass diese Resultate nicht an sich gültig sind, um uns dadurch von den ungeheurn Verwirrungen und Widersprüchen, welche durch jene falsche Voraussetzung von jeher angerichtet worden, zu verwahren.

Berlin, d. 23. Jun. 1804. Fichte.

A New Letter of Kant's.

By Walter B. Waterman, Boston (Mass.).

When Theodore Parker, the Unitarian minister of Boston, died, he left his library to the Public Library of the City of Boston. Among the books was Rosenkranz and Schubert's edition of Kant. The eleventh part bears the date „1843“ in pencil — the date of purchase, — and it was received by the City in 1861. Prefixed to this part is a copy of a letter of Kant's. At the end of the table of contents there is added a note stating the possession by T. P. — i. e. Theodore Parker — of an epistle in English to „Magister Gensicher.“

This is the copy.

Magister Gersicher[1]) Esq.

Sir, you would have given in your dissertation, to every one what is owing to him with regard to the history of the astronomical knowledges, if at the end of your work, you would please to discriminate of that, what belongs to later ones and to remark that, what, though little and containing more happy conjectures than arguments, is however mine.

1st That the representation of the milky way, as a system of moving suns, resembling our planetary system, is given by me, six years before the similar one, published by Lambert in his cosmological letters.

2nd That the representation of the foggy stars, as a like number remote milky ways is not, as Erxleben says in his natural philosophy 1772. p. 540, and as is still extant in the new edition, augmented by the counsellor Lichtenberg an idea, ventured by Lambert, who rather supposed them (at least one of them) to be obscure bodies, illuminated by neighboring suns.

3rd That I have represented a long time ago, very nearly to that, what recent observations have taught, the production and conservation of the ring of Saturn, according to mere laws of the centripetal force, which appears now to be so well confirmed, viz: a mist, moving round its centre, (which in the same time is that of Saturn), which is composed of particles, not steady, but independently

[1]) The MS. has „Gersicher“, but the note referred to above reads „Gensicher“. See discussion below.

revolving and performing their orbits in times, different according to their distance from the centre; whereby at once the time of Saturn's revolution on its axis, which I inferred from it, and its flatness, seem to be ratified.

4th That this agreement of the theory of the production of yon ring from a vaporous matter, moving after the laws of the centripetal force, is somewhat favorable to the theory of the production of the great globes themselves according to the same laws, except that their property of rotation is originally produced by the fall of this dispersed substance by the general gravity. It does so chiefly, if the later opinion, added as supplement to the theory of the heavens, which is approved by the important applause of Mr. Lichtenberg, is connected with it, that: yon prime matter, vaporously dispersed through the universe, which contained all stuffs of an innumerable variety in an elastic state, forming the globes, effected it only in this manner, that the matters of any chemical affinity, if in their course, they met together according to the laws of gravitation, destroyed mutually their elasticity, produced by it bodies and in them that heat, joined in the larger globes, (the suns) externally with the illuminated property, in the smaller ones (the planets) with the interior heat. In the same time I beg you to entitle the appendix about in the following manner.

Appendix.

Occasion of it.

The apprehension, that several inquiries, both public and private, for Kant's natural history and theory of the heavens, Michaud[1]) 1755, might occasion any unbidden new edition of it, moved its author to propose to me, to make an extract of it, containing the most essential, however with regard to the great progress of astronomy since its publication; which I lay down here, after his review and with his approbation.

Here follows the extract.

Besides I beseech you, not to be offended at the trouble, I occasion you; and to favor me with your company, if possible, tomorrow at the dinner.

I. Kant
Apr. 19. 1791.

I do not find that this interesting letter has been published before. Where Theodore Parker obtained the translation, from which the copy I have used was made, I do not know. Nor do I know whether the German original is still extant.[2])

The man's name is really Gensichen, and the extract appeared in the work „William Herschel über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen aus dem Englischen übersetzt (von G. M. Sommer). Nebst

[1]) See discussion below.
[2]) Parker says nothing about the original.

einem authentischen Auszug aus Kants Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Königsberg 1791, bei Friedrich Nicolovius".[1])

I have noted above the two spellings in the letter „Gensicher" and „Gersicher". The former was, I think, Parker's spelling. The latter is, I should say, in a different hand, that of the person who made the copy for him. Such mistakes are easy to understand, especially as r and n are much alike in German writing.

The „Michaud 1755" — the MS. looks more like ud than nd — I judge to be a similar mistake for Michael, i. e., in English, Michaelmas. Kant's preface is dated the 14th of March. The difficulties attending the issue of the book are narrated by Borowski.[2])

Kehrbach in his edition of „Die Allgemeine Naturgeschichte" &c.[3]) gives the preface and postscript which Gensichen wrote for the extract.[4]) The preface is dated the 21st of April, 1791. As suggested in the letter, the section is entitled „Appendix. Occasion of it". Gensichen explains, almost in the words of the letter, that apprehension that different inquiries, public and private, might lead to a new unbidden edition of „Die Allgemeine Naturgeschichte" &c. has moved its author to arrange for an extract from it, with which he has been intrusted, and which has received Kant's revision and approval.

In the postscript Gensichen presents the points set forth by Kant in the letter, closely following its language sometimes. He makes four divisions, as does the letter. In the first one he states Kant's idea, but adds a comparison of the view of Lambert and Kant. In the second division the thought of the letter is expressed more fully. In these two divisions there are a number of references to pages in Lambert's work. These are not in the letter.

The third division reports Kant's views, omitting the description of the ring of Saturn, and adding „what recent observation" have taught. The last divison follows the letter very closely. In a part of it Gensichen quotes Kant as follows:

> „vornehmlich, wenn man (ich bediene mich hier eigener Worte des H. Prof. Kant) die durch H. Hofr. Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte spätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: dass nämlich jener dunstförmig im Weltraum verbreitete Urstoff, der alle Materien von unendlich verschiedener Art im elastischen Zustande in sich enthielt, indem er die Weltkörper bildete, es nur dadurch that, dass die Materien,

[1]) See Hartenstein's Kant ('38), VIII. pp. XIV—XVI. 310; ('67), I. pp. X—XI. XII. 285. Rosenkranz and Schubert's ed. XII, pp. 131—135 (referred to by H. Ebert in his ed. of „Die Allgemeine Naturgeschichte", &c., pp. 94—95 in Ostwalds „Klassiker der exakten Wissenschaften", Nr. 12). K. Kehrbach in his ed. of „Die Allgemeine Naturgeschichte", &c., pp. III. IV. V. XXI. 188—191. He refers in this connection to G. Thiele's „Die Philosophie Immanuel Kants" &c. E. Adickes, Kantian Bibliography in „The Philosophical Review", pp. 267, 268.

[2]) See Kehrbach's ed. „Die Allgemeine Naturgeschichte" &c. pp. IV. V.

[3]) pp. 188—191.

[4]) They are reprinted also in Frege's unauthorized ed. of „Die Allgemeine Naturgeschichte" &c. See Kehrbach's ed. p. XXI.

welche von chemischer Affinität waren, wenn sie in ihrem Falle nach Gravitationsgesetzen auf einander trafen, wechselseitig ihre Elasticität vernichteten, dadurch aber dichte Massen, und in diesen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den grössten Weltkörpern (den Sonnen) äusserlich mit der leuchtenden Eigenschaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden ist."

This quotation is highly interesting in the absence of the original German of the letter. It and the other passages of Gensichen which are so much like the letter, prove the reliability of the translator. Hartenstein in his editions[1]) of Kant prints this quotation as a note to „Die Allgemeine Naturgeschichte" &c., and as an „oral utterance of Kant's of the year 1791".[2]) I know of no authority he had for terming the citation oral except that Gensichen states that he is using Kant's own words. We see now that he had them in writing before him.

Hartenstein also quotes several lines of Gensichen's statement before this citation, as Kant's own words. You would hardly think him justified in this, for Gensichen does not say that he is quoting until he reaches the point at which I begin. Now also if Gensichen's German and the letter are compared, one sees that although Gensichen is following the letter very closely, he does not seem to be quoting it.

The translation is not elegant, but appears to be literal. Its punctuation is peculiar. In translation I should substitute „fall" for „course" in the fourth division, as we see from the German quotation that the original was „Falle".

Gensichen's preface is dated two days after Kant's letter. I judge that he saw Kant in between, very likely at the dinner. The meeting would explain the differences between Kant's letter and Gensichen's postscript.

Kehrbach quotes Lambert's letter to Kant of 1765 in which he is ignorant of the latter's „Die Allgemeine Naturgeschichte" &c. of 1755 and states that his own ideas go back to 1749.[3]) It is interesting to notice that Kant paid no attention to the omission or to the statement in his reply of the next month.[4]) Kehrbach also quotes Kant in „Der einzig mögliche Beweisgrund", where he states that Lambert's work appeared six years after his.[5]) We have found this statement also in the letter.

Gensichen signs himself to the preface „M. Joh. Friedr. Gensichen, zweiter Inspector des Alumnats auf der hiesigen Universität", i. e., Königsberg.

Parker had various German friends. A Dr. Günther from Leipzig, „a great Historiker and Philolog"[6]), and a Dr. A. Füster, a linguist, who

---

[1]) In that of '38, VIII. p. 310; in that of '67, I. p. 285.

[2]) Hartenstein in his ed. of '67 (I. p. XI) speaks of it as having indeed a claim to authenticity.

[3]) Hart. ('67) VIII. p. 652.

[4]) Hart. ('67) VIII. pp. 654—656.

[5]) Hart. ('67) II. pp. 112—113.

[6]) Weiss's Life of Parker, I. p. 296. — T. G. Günther, I judge, — see vol. 1. p. 376.

„is preparing a course of lectures on German Philosophie“ (!)[1] In Germany there were Dr. J. G. Flügel of Leipzig[2]) the lexicographer, with whom he long corresponded, and Prof. Otto Fock of Kiel.[3]) The latter wrote him in 1851 about coming to America, but did not come. I learn from Fock's book on Socinianism in the Boston Library that he sent Parker a copy. J. Fl. Lobeck, librarian of the University at Königsberg, also wrote Parker in 1851 about coming to America.[4]) Dr. Lobeck sent Parker a pamphlet and a book, which are now in the Boston Library. Each contains words of presentation by Lobeck. The book is his „Quaestionum Jonicarum Liber“.[5])

Of the two latter Fock has the advantage in calling in one way, for Parker terms him a professor of philosophy as well as a theologian, and Lobeck he refers to as a philologian, while Lobeck has the advantage of situation, in being librarian of the University at Königsberg.

Perhaps these notes will help to unravel something more about the history of this letter.

Parker had no children, and left no literary executor. His wife is now dead, as are his leading biographers, Weiss and Frothingham. Such possible aids are thus lacking.

---

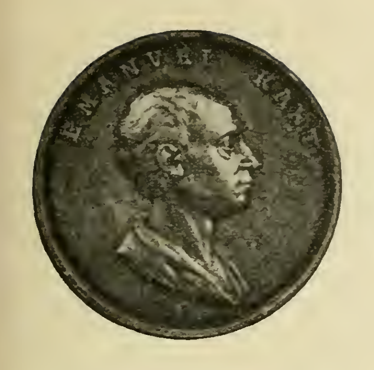
[1]) Ibid. I. p. 328. He was from Vienna.

[2]) Frothingham's Life of Parker, p. 257.

[3]) Ibid. pp. 256, 257, 287, 288. Weiss, I. p. 296.

[4]) Frothingham, pp. 257, 258, 288. Weiss, I. p. 296.

[5]) I judge that he is the German of that name, who went to Chili and died there. He was professor of natural history in Santiago. See Appleton's Cyclopaedia of American Biography. But perhaps this man and the philologian are different men with the same name.





Die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa.

Mitgeteilt vom Herausgeber.

Die Besitzer und Benützer der Kantausgabe von Rosenkranz und Schubert kennen die im XI. Band derselben enthaltene Biographie Kants von Schubert, „mit Bildnis, Facsimile und Medaillen-Abbildung". Auf der betr. Tafel finden sich — in technisch nicht gerade vorzüglicher Reproduktion — 3 Medaillen auf Kant abgebildet, von denen die erste gewiss allen Beschauern auffallend erscheint. Wir geben eine Abbilduug derselben nach einem Original.[1]) Der Avers zeigt natürlich Kants Kopf, auf dem Revers ist ein schiefer Turm mit einem von oben daran herunterhängenden Lot — anscheinend der Turm von Pisa — abgebildet, an dessen Fuss eine Sphinx ruht. Die Umschrift lautet: *Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas.* Der Abschnitt unter dem wagerechten Strich — der Fusslinie des Turmes — hat die Inschrift: *Nat. MDCCXXIII.*[2])

Das Auffallende daran ist für uns nicht das falsche Geburtsjahr, in dem Kreissegment unten, obgleich Kant gerade darüber besonders gekränkt gewesen sein soll (Schubert a. a. O. 205), sondern das Bild selbst nebst seiner Umschrift. Die Umschrift für sich ist ja durchaus verständlich und verständig, und für Kants Thätigkeit auch sehr bezeichnend: „die kritische Untersuchung der Fundamente hat die Wahrheit — natürlich die echte — nicht geschädigt, sondern im

---

[1]) Unser Original, aus Silber, (Durchmesser 41 Millimeter) stammt aus der Münzenhandlung von Zschiesche und Köder in Leipzig, und kostete 12 Mk. Nach Minden, Ueber Porträts und Abbildungen K.'s (Königsberg 1868, S. 12) ist die Medaille „selten und wahrscheinlich nur in wenigen Exemplaren in den Handel gekommen".

[2]) Die Medaille ist von einem Berliner Künstler, Namens Abramson, gearbeitet, welcher nach dem Tode Kants noch eine zweite Medaille auf Kant machte, welche als dritte bei Schubert a. a. O. abgebildet ist. Unter dem Kopf Kants auf unserer Medaille steht das Zeichen des Künstlers $\frac{A}{S}$. Abramson hat den Kopf Kants aber nicht nach der Natur zu modellieren Gelegenheit gehabt, sondern (nach Borowski 177, vgl. Schubert a. a. O. 205) nach der Collinschen Paste von 1782, von der übrigens auch das falsche Geburtsjahr herüber genommen ist.

Gegenteil neu befestigt." Aber welche Beziehung hat darauf der schiefe Turm von Pisa? Weder Borowski (Leben K's S. 95) noch Schubert (a. a. O. 205) noch Minden (Porträts und Abbildungen K's, Königsberg 1868)[3]) geben darüber Auskunft.[4]) Wenn sie die Beziehung zwischen Bild und Umschrift gekannt haben, mussten sie es sagen, da dieselbe doch nicht auf der Hand liegt; wenn sie sie nicht kannten, mussten sie es auch sagen. Aber es geht bei solchen Dingen ja meistens so, dass Einer sich auf den Andern verlässt, Keiner die Sache weiss und Jeder durch das Zugeständnis davon sich bloszustellen glaubt.

Ob Kant selbst die Beziehung zwischen Bild und Umschrift erkannt hat? In Borowskis von Kant selbst durchgesehener Biographie heisst es a. a. O. von der Medaille, dass sie „auf der andern Seite einen erhabenen [hier Kants eigenhändiges Marginale: „aber schief stehenden"] Turm zeigt, von dessen Höhe ein Senkblei heruntergelassen wird und dessen Fundament eine Sphinx bewachet. Die Umschrift dieser letztern Seite sagt das bedeutungsvolle und dem, zu dessen Ehre die Medaille geprägt ward, ganz angemessene: *Perscrutatis* u. s. w." Das Marginale von Kant, der schon in einem vorhergehenden Marginale „das fehlerhafte Geburtsjahr" gerügt hatte, macht den Eindruck, dass er sich über die Schiefe des Turmes lustig gemacht oder geärgert habe. Wohl das Letztere: schreibt doch auch Hamann an Hartknoch (Schriften VII, 132) am 14. März 1784: „Die goldene Medaille, welche dem Prof. Kant vorigen Mittwoch überreicht worden, hat das Jahr seiner Geburt 23 statt 24, und einige Kleinigkeiten mehr,[5]) die seine Freude über die ihm erzeugte Ehre gedämpft." Vielleicht hat auch die Schwerverständlichkeit der Allegorie seinen Missmut erregt.[6])

[3]) Auch nicht Nesselmann (Ueber einige Denkmünzen auf Kant, N. Preuss. Prov. Bl. III, 1847, S. 51 f.).

[4]) Vgl. auch Rudolphi, C. A., Recentioris aevi numismata etc. Neue Aufl. von C. L. v. Duisburg. Danzig 1862, S. 140 f.

[5]) Zu diesen „Kleinigkeiten", welche Kant im reinen Genuss der ihm erwiesenen Ehre störten, gehörten ausser dem „fehlerhaften Geburtsjahr" und dem „schiefstehenden Turm" noch zwei weitere Dinge. Einmal hatte die Medaille „nicht seinen Beifall, weil sein Bildnis nicht getroffen war" (Walds Gedächtnisrede auf Kant in Reickes „Kantiana" S. 25); sodann weil die Umschrift „Emanuel" lautete, statt „Immanuel", was Kant für richtiger hielt (ib. S. 55). — Ebenda findet sich auch die Bemerkung: „auf dem Revers der Belus-Turm". Der unbekannte Verfasser der Notiz, allem nach ein naher Bekannter Kants, deutete also (Vgl. Gesenius in der Allgem. Encycl. VII, 23, VIII, 401: Baal, Belus) den Turm auf der Medaille als den Turm von Babel! (Da ist zu vermuten, dass Kant selbst auch die richtige Deutung nicht hatte). Diese Ausdeutung hängt wohl mit dem am Schlusse erwähnten Gerücht zusammen. Uebrigens hatte (nach Gesenius a. a. O.) der „Belusturm" thatsächlich auch gerade 8 Stockwerke wie der Turm auf der Medaille; dass letzterer aber doch faktisch den Turm von Pisa darstellen soll, daran kann man nicht zweifeln, besonders nicht, wenn man den Turm auf der Medaille vergleicht mit dem Turm von Pisa selbst. Vgl. Dehio und v. Bezold, die kirchliche Baukunst des Abendlandes, (1892) Atlas, III. Bd. Tafel 234 u. 275. Selbst der Neigungswinkel des Thurmes ist auf der Medaille richtig wiedergegeben.

[6]) Herr Oberbibliothekar Dr. R. Reicke (dem ich auch die Anmerkungen 3, 4 und 8 unter dem Text verdanke) hat mir gütigst einen noch ungedruckten Brief von Kant an J. Schultz vom 4. März 1784 mitgeteilt, in welchem Kant dem ihm befreundeten Hofprediger, dem er ein Exemplar der Medaille verehrt, zugleich u. A. schreibt: „H. Mendelssohn hat, wie ich höre, das Sinnbild und [die] Umschrift dazu ausgedacht, und sie macht, wie mich dünckt, seinem Scharfsinn Ehre".

Welches ist nun die richtige Deutung jener so auffallenden Allegorie, jenes schiefen Turmes?

Eine ganz sinnreiche, von einem hiesigen Kollegen aufgestellte Beziehung wäre folgende: An dem schiefen Turm von Pisa machte Galilei seine fundamentalen Fallversuche, wodurch er die Physik als Wissenschaft begründete: so hat Kant, (der ja später in der Vorrede B, wo er sich mit Copernikus vergleicht, faktisch auch an Galilei erinnert), die Philosophie von Grund aus neu begründet. Aber diese Beziehung wäre doch weit hergeholt, und sie ist auch faktisch nicht die richtige, wie folgender Umstand lehrt.

Vor kurzem ist nämlich ein darauf bezüglicher Brief Mendelssohns aufgetaucht in dem Autographen-Katalog Nr. XXIV von Otto Aug. Schulz in Leipzig: „Friedrich der Grosse und seine Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der bedeutsamen Kriege und der geistigen Bewegung des XVIII. Jahrhunderts". Der Katalog, welcher 1030 vielfach sehr interessante Stücke enthält und mit grosser Sorgfalt ausgearbeitet ist, zählt unter Nr. 722 einen Brief von Moses Mendelssohn an Marcus Herz auf.

Der Preis des Briefes ist bei der grossen Seltenheit Mendelsohn'scher Autographe auf 150 M. festgesetzt. Der Besitzer, der den Brief für ungedruckt hielt, gab in dem Katalog einen Auszug aus demselben. Der Brief ist aber, worauf mich wiederum Reicke aufmerksam machte, schon gedruckt in Moses Mendelsohns Gesammelten Schriften. Leipzig, Brockhaus 1844, V, 614. Derselbe lautet nach einer mir ebenfalls von Reicke freundlichst zur Verfügung gestellten genauen Abschrift:

An Herrn Dr. Marcus Herz.

Theuerster Freund!

Folgenden Einfall, zur Schaumünze für unseren würdigen Freund, unterwerfe ich Ihrer Beurtheilung. Sie wissen sich wahrscheinlicherweise aus den gewöhnlichen Compendiis der theoretischen Naturlehre eines gewissen Thurms zu besinnen, der in Italien |: mich dünckt zu Pisa :| stehen soll. Er scheinet nicht senkrecht zu stehen, und hat dennoch, nach richtigen mathematischen Gründen, alle ersinnliche Festigkeit. Hierauf beziehet sich meine Legende.

Die Vorderseite.

Das Bildniß des HE. Kant, mit der Umschrift:

N. N. Kant, geboren . . .

Die Rückseite

führet besagten Thurm, der einzustürzen scheinet. Über denselben hänget eine Bleyschnur, davon das Senkbley bis auf den Boden reichet und die Perpendicularität des Thurmes anzeiget. Am Fuße des Thurms siehet man etwas Erde und Stein aufgerüffelt, um den Grund zu untersuchen. Die Umschrift:

Drohet, aber fällt nicht.

Im Abschnitte:

Kritik der reinen Vernunft.

Die Frage ist: ob unser Freund die Allegorie nicht falsch verstehen, und uns Schuld geben könnte, wir wollten eine Satier auf seine Critik machen? Sie kennen ihn, und wissen, ob er argwohnisch ist.

Der Ihrige

d. 18. Nov. 1783. Moses Mendelssohn.

Aus dem Zusammenhange des Briefes geht nun aber doch nicht eindeutig hervor, worin diese Allegorie denn bestehen solle. Das *Tertium comparationis*

Dieses kühle Lob, das Kant schriftlich ausspricht, schliesst nicht aus, dass Kant mündlich sein Urteil nach der ungünstigen Seite hin ergänzte. Und auf solche mündliche Aeusserungen geht natürlich Hamanns Nachricht zurück.

ist nicht angegeben, und kann in Verschiedenem gefunden werden. Einmal: das System Kants macht auf den ersten Blick den Eindruck, als ob dadurch alle Metaphysik gestürzt werden sollte; aber dieser Sturz tritt faktisch nicht ein. (Man kann sich hierbei erinnern an die Vorrede zu den „Morgenstunden", wo von Kant die Rede ist, „der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat"). Die Umschrift: „Drohet, aber fällt nicht", welche Mendelssohn vorschlägt, würde hierauf passen, wobei allerdings satyrische Nebengedanken nicht ausgeschlossen sind, etwa: in Kants Lehrgebäude sei der natürliche Schwerpunkt verschoben, dasselbe drohe in sich selbst zusammenzufallen und werde nur künstlich und zur Not beisammen gehalten u. s. w.

Allein die vorstehende Auslegung ist ja ausgeschlossen durch die Umschrift: *Perscrutatis* u. s. w., welche dann statt der ursprünglich vorgeschlagenen gewählt worden ist, und welche uns zwingt, die Anspielung in etwas ganz anderem zu suchen und zum Subjekt des allegorischen Werturteils nicht das Kantische System selbst zu machen, durch welches erst der Philosophie der Sturz droht, sondern die Philosophie oder besser die Metaphysik überhaupt, welcher schon vorher der Sturz drohte. Jener drohte ja doch eben faktisch historisch vor Kants Auftreten vollständiger Einsturz („das Ansehen der [Wolffischen] Schule ist . . . gar sehr gesunken, und hat das Ansehen der spekulativen Philosophie überhaupt mit in seinen Verfall gezogen". Morgenstunden, Vorbericht). Kant hat den Bau aber auf seine Fundamente hin gründlichst untersucht, und (durch diese und bei dieser Untersuchung) das wankende Gebäude wieder gefestigt. Mendelssohn sieht in Kant also hier nicht den „Alles Zermalmenden", sondern den Ueberwinder des Skeptizismus, den Wiederhersteller der Metaphysik. Nur auf diese Auslegung passt jene Umschrift. Die Untersuchung der Fundamente wollte ja auch Mendelssohn durch aufgerissene Erde und Steine anzeigen: so muss also auch die auf der Medaille den Turmfuss umgebende Anhäufung ausgelegt werden, nicht etwa, was zunächst näher liegt, als Basis des Turmes. Die Sphinx, von welcher Mendelssohn selbst nicht spricht, ist, abgesehen von dem künstlerischen Abschluss, den sie giebt, wohl hinzugefügt worden als allgemein bekanntes Symbol der Rätselhaftigkeit der Welt, nicht aber, wie Borowski sagt, um den Turm zu bewachen, auch schwerlich als Anspielung auf die Dunkelheit der Kantischen Philosophie selbst. Der eigentlichen von Mendelssohn beabsichtigten Allegorie gehört die Sphinx nicht an: die Mendelssohn'sche Allegorie will nur sagen, dass durch Kants Untersuchungen der drohende Einsturz der Metaphysik definitiv abgehalten worden ist. Auf diese Auslegung allein passen jene beiden Umschriften, die nicht ausgeführte deutsche (nebst der in der Ausführung gestrichenen Unterschrift: Kritik der reinen Vernunft, deren Weglassung allerdings zur Vermeidung satyrischer Nebengedanken notwendig war) und die vorhandene lateinische. Der Vergleich mit dem schiefen Turm von Pisa geht vielleicht insofern noch näher ins Detail, als möglicherweise in den „Compendiis der Naturlehre", von denen M. spricht, erzählt wurde, dass auch der drohende Einsturz des schiefen Turmes von Pisa durch Untersuchung der Fundamente definitiv aufgehalten worden sei.[7])

[7]) Meine Nachforschungen nach Erwähnungen des Turmes von Pisa in solchen Lehrbüchern des vor. Jahrh. waren leider vergeblich. Vielleicht findet einer unserer Leser eine solche Stelle?

Die Medaille wurde (Schubert a. a. O.) Kant am 4. März 1784, auf Kosten einer grösseren Anzahl von Studierenden in Gold ausgeführt, überreicht.[8]) Der Brief Mendelssohns ist datiert vom 18. Nov. 1783. Genau ein Vierteljahr früher, am 18. Aug. 1783 hatte Kant an Mendelssohn jenen bekannten Brief geschrieben, in welchem er über Entstehung und Tendenz seiner Kr. d. r. V. so wichtige Angaben macht. In diesem Briefe heisst es: „Dass Sie sich der Metaphysik gleichsam für abgestorben ansehen, da ihr beinahe die ganze klügere Welt abgestorben zu sein scheint, befremdet mich nicht, . . . dass aber an deren Stelle Kritik, die nur damit umgeht, den Boden zu jenem Gebäude zu untersuchen, Ihre scharfsinnige Aufmerksamkeit nicht auf sich ziehen kann, . . . dauert mich sehr, befremdet mich aber auch nicht.“ Die Medaille ist offenbar eine direkte Illustration zu dieser Kantischen Briefstelle. Es ist Mendelssohn wohl aufgefallen, dass Kant auch sonst dieses sein Lieblingsbild vom „Gebäude der Metaphysik“ oft wiederholte. Die betreffenden Stellen sind zusammengestellt in meinem Commentar zu K's Kr. d. r. V. I, 233—237. Ich erinnere nur an die Stelle der Einleitung zur Kr. d. r. V.: „es scheine natürlich, nicht sofort 'ein Gebäude' zu errichten, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein“; „es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr Gebäude so früh wie möglich fertig zu machen, und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei“. Und die Vorrede der im Jahre 1783 erschienenen Prolegomena sagt ja ausdrücklich: „Die menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte“. Vgl. *Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas.* Auch das vom Turm herunterhängende Lot erinnert an ein Lieblingsbild Kants. Das Lot dient natürlich dazu, nicht, wie Mendelssohn selbst sagt, „um die Perpendikularität anzuzeigen“, sondern um die Abweichung von derselben zu zeigen, und ist eine offenbare Anspielung auf das von Kant sehr oft (z. B. A 783. 844) wiederholte Bild von der Richtschnur, an der es bisher in der Philosophie gefehlt habe, und welche eben nun in seiner Kr. d. r. V. zum ersten Mal angewendet worden sei.

Dass nun jenes Kantische Bild vom Turm und seinen zu untersuchenden Fundamenten von Mendelssohn gerade auf den schiefen Turm von Pisa hinausgespielt worden ist, hat Kant allem nach etwas verschnupft, wohl eben weil dadurch jene satyrische Auffassung ermöglicht wurde. An sich hätte ja auch ein aufrechtstehender Turm denselben Dienst thun können, aber der hätte ein sehr nüchternes, langweiliges, witzloses Bild ergeben. Dass Mendelssohn das Kantische Turmgleichnis auf den schiefen Turm von Pisa hinausspielte, ist eine zwar etwas künstliche, aber doch auch sehr witzige Wendung.

---

[8]) Vgl. die darauf bezügliche Notiz in den Kgl. Preuss. Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitungen, 20. St. Montag den 8. März 1784, S. 153. Am oben genannten Tage fand „die feyerliche Uebergabe“ der Medaille statt. Ein Exemplar derselben hatte Kant schon am Sonntag direkt aus Berlin erhalten (vgl. Kants oben erwähnten Brief an J. Schultz vom 4 März 1784). Letzteres schenkte er (vgl. oben Anm. 6) an Schultz; das erstere, das goldene Exemplar, schenkte er kurz vor seinem Tode an Wasianski (I. Kant in seinen letzten Lebensjahren, S. 79, vgl. Schubert a. a. O. 205). Von Wasianski kam dies Dedikationsexemplar dann (nach Schubert) an Medizinalrat Unger in Königsberg.

Bemerkenswert ist, dass Kant einige Jahre später, in der Vorrede zur Kr. d. prakt. Vern. (VII) folgende Aeusserung thut: „Die Kritik muss den Boden zu diesem Gebäude [der Metaphysik] vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Prinzipien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Teile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde“.

Klingt dies nicht wie eine Kantische Desavouierung der Mendelssohn'schen Medaille?

Eine merkwürdige Sage ist noch mit der Geschichte der Medaille verknüpft. Es war in Königsberg das Gerücht verbreitet: „dass sie ein Geschenk der Judenschaft gewesen für die Erklärung schwerer Stellen des Talmud, worüber Kant ihnen Vorlesung gehalten habe“ (Wasianski, a. a. O. 80). Dass dies Gerücht auch selbst an der Universität verbreitet gewesen ist, dafür zeugen die „numerierten Fragen“, welche der Professor der Theologie Wald zum Zweck der Vorbereitung seiner schon oben erwähnten Gedächtnisrede auf Kant im April 1804 an verschiedene Freunde Kants ergehen liess. Da lautet die dritte Frage an Wasianski (Reicke, Kantiana S. 54): „Wann liess die Judenschaft in Berlin auf ihn die Medaille prägen?“ Die Antwort lautet: „Nicht von Kant selbst, sondern von Hörensagen habe ich, dass Kant diese Medaille von seinen Aud. nach geendigtem Coll., in welchem auch mehrere jüdische Auditores waren, [erhielt]. Sie wiegt 10 ♯“). Wald verstand dies dahin, die Medaille sei „an Statt des Honorars überreicht“ worden (a. a. O. 25), wozu aber Pörschke (a. a. O. 63) bemerkt: „Mit der Medaille wurde sicherlich nichts vom Honorarium an Kant abgetragen. Auch ich hatte einigen Antheil daran. Die Kosten wurden durch die Pränumeranten zusammengebracht. Eine kupferne Medaille kostete 4 Fl. und eine silberne 10 Fl. Was etwa noch fehlte, wurde von dem Handlungshause Friedländer hergegeben.“

Ein Abkömmling des Hauses Friedländer hat ein Jahr darauf in der von Biester herausgegebenen „Neuen Berlinischen Monatsschrift, dreizehnter Band, Jänner bis Junius 1805“ im Maiheft nun eine authentische Darstellung der Entstehung der Medaille erscheinen lassen. Diese Notiz ist zu charakteristisch für jene Zeit, als dass sie nicht nach ihrem ganzen Wortlaute mitgeteilt werden sollte.

Münze auf Kant.

Neulich fiel mir das Werkchen des Herrn Waſianski: „J. Kant in ſeinen letzten Lebensjahren“ in die Hände, und ich fand S. 79 f. das lächerliche Gerede gewiſſer Königsbergiſchen Zirkel erwähnt:[9]) daß die Juden eine Medaille auf Kant hätten prägen laſſen, weil er ihnen Vorleſungen über ſchwere Stellen im Talmud gehalten habe.

Da ich mich der ſehr einfachen Veranlaſſung jener Medaille etwas näher erinnere, ſo kann ich ſie mit aller Wahrhaftigkeit hier mittheilen. Die Herren Iſaak Euchel, Friedmann, Friederici, Goldſchmidt, Jachmann der Aeltere, Nicolovius,

---

[9]) Wasianski hatte übrigens selbst bemerkt, wie man dies habe behaupten können, „ist mir unbegreiflich. Kant und der Talmud scheinen mir wenigstens zu heterogen, als dass sich beydes mit einander auf irgend eine Art vereinigen liesse“.

Theodor,*) u. s. w. studirten mit mir zu gleicher Zeit auf der Königsbergischen Universität. Bei ähnlicher Begierde uns zu bilden, waren wir von den Vorlesungen des großen Kant auf gleiche Weise bezaubert, und suchten, mit der Dankbarkeit die allen Naturen eigen ist, eine Gelegenheit, dieselbe auf eine öffentliche und ungewöhnlichere Weise als durch Ständchen (wie man es zu nennen pflegt) an den Tag zu legen. Mich dünkt, der sel. Euchel[10]) hatte zuerst den Gedanken einer Medaille auf das Geburtsfest des unsterblichen Mannes. Da ich zu den reicheren Studirenden gehörte, und sich bildende Juden nichts sehnlicher ergreifen, als die Veranlassung, die lächerlichen und boshaften Vorurtheile einiger Christen zerstören zu helfen, so war nichts natürlicher, als daß meine Eltern einen Theil der Vorschüsse zur Bewerkstelligung unsers Plans übernahmen (die, beiläufig gesagt, vielleicht eben wegen jenes Gerüchts dessen Herr W. erwähnt, durch die Subskripzion nicht ganz ersetzt wurden), und mir die Ehre des Ueberbringens der Medaille in eben der Absicht kauften. Irre ich nicht, so hatte der damal studirende Graf Keiserling, einer der emsigsten Schüler Kant's, dem ein Platz stets neben dem Lehrer aufbewahrt war, das Geschäft die Rede zu halten, erkauft. — Da Hr Abramson bereits ähnliche Medaillen verfertiget, und sich Ruhm durch dieselben erworben hatte; so war es eben so natürlich, daß wir ihm die Ausführung unsers Unternehmens übertrugen.

Dieses ist der ganze Verlauf der Sache; und es ist leicht einzusehen, daß studirende Juden noch weniger die Erklärungen des Talmuds bei Kant suchen konnten, als angehende Theologen die Erklärung der Kirchenväter des Mittelalters, oder auch der Dogmen mancher Geistlichen neuerer Zeiten, bei dem echtphilosophischen Lehrer gesucht haben werden. Das aberwitzige Gerede hätte nicht verdient in einer biographischen Nachricht über Kant angeführt zu werden. Wie müssen doch jene genannten Männer bei Lesung desselben lächeln, wenn sie sich aus ihrer Jugendzeit die Geschichte der Denkmünze erinnern! Bloß lächeln? Nicht auch Kränkung darüber empfinden, zu sehen, wie so gar man keine Albernheit vorzubringen scheut, um nur unsre Glaubensgenossen zur Zielscheibe des Spottes zu machen? Selbst auf die Gefahr, einen der ersten, größten Männer des Vaterlandes mit dabei in lächerlicher Lage erscheinen zu lassen.

Paris, I März 1805. Michael Friedländer.

Die Besorgung der Medaille ging durch die Hand von Herz, an den sich wohl Euchel und Friedländer zu diesem Zweck gewendet hatten und der vielleicht dieselben, wenigstens wohl Friedländer, überhaupt veranlasst hatte, gerade in Königsberg bei seinem geliebten Lehrer zu studieren. Und Herz wandte sich wieder an Mendelssohn um eine Idee zu der Medaille. Und dieser wiederum entnahm diese Idee aus dem letzten Brief Kants an ihn.

---

*) Von Jüdischer Religion sind unter den achtungswerthen Genannten, außer dem Hrn Verfasser: der kürzlich mit literarischem Ruhm in Berlin verstorb. Euchel, die HH. Friedmann und Goldschmidt, Aerzte in London und Frankfurt am Main, Hr Theodor, in Rußland (soviel ich weiß, als Landbesitzer) ansässig. B.

[10]) Es ist dies wohl derselbe Euchel (geb. 1758 in Kopenhagen, gest. 1804 in Berlin), welcher drei Jahre darauf den vergeblichen Versuch machte, von der philosophischen Fakultät zu Königsberg die Facultas legendi in morgenländischer Sprachkunde zu erhalten. Kant selbst hat als Dekan die Ablehnung des Gesuches als statutenwidrig formuliert. (A. Friedländer, Ein ungedrucktes Schreiben Kants. Altpr. Monatsschr. XIX, 1882, S. 309—312.)

Recensionen.

Tumarkin, Anna. Herder und Kant. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von L. Stein.) Bern, A. Siebert 1896.

Mit dieser Studie wird eine Schriftenreihe, welche Prof. Ludwig Stein in Bern unter dem Titel „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte" herausgiebt, eröffnet und zwar recht glücklich eröffnet. Das Thema der Beziehungen Herders zu Kant ist zwar grade in der jüngsten Vergangenheit wiederholt behandelt worden, aber die Verfasserin hat es verstanden, ihm trotzdem eine Reihe interessanter neuer Gesichtspunkte abzugewinnen, nicht sowohl durch Beibringung neuen Materials, — welches ja mit dem Abschluss der vortrefflichen Suphan'schen Herder-Ausgabe wohl kaum noch wesentlich zu erweitern ist — als durch die Bearbeitung des Stoffes und die Art der Darstellung, welche sich durch Schärfe und Unbefangenheit des Urteils wie namentlich durch besonnene Kritik auszeichnet. Nur vereinzelt bleibt der Vergleich Herder's mit Kant im Aeusserlichen stecken, und da und dort fehlt es auch an der gedrungenen Einheit der Gedankenentwickelung, weil die einzelnen Vergleichspunkte, um Kantisch zu reden, nicht systematisch, sondern mehr lemmatisch aufgenommen und geordnet werden. Aber überall zeigt sich ein selbständiges Denken, welches auch da besonders hervortritt, wo die Verfasserin durch Seiten- und Ausblicke auf die Gegenwart, durch Hinweise auf die zukünftige Weiterentwickelung Herderscher und Kantischer Gedanken ihrem Thema eine aktuellere Bedeutung zu sichern sucht.

Die ganze Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der eine in chronologischer Folge Herders Beziehungen zu Kant, die persönlichen wie die sachlichen, darlegt, der zweite die Weltanschauungen beider vergleicht. Im ersten Teile konzentriert sich das Hauptinteresse naturgemäss auf die Frage, ob, wie so oft angenommen wurde, in der That überwiegend persönliche Motive und zwar Motive der kleinlichsten und gehässigsten Art von Seiten Herders seinen erbitterten Kampf gegen die Kantische Philosophie veranlasst haben, und ob dabei namentlich die bekannten scharfen Rezensionen Kants über Herders Ideen von entscheidendem Einfluss waren. Ich darf wohl an dieser Stelle darauf hinweisen, dass ich bereits in meiner 1889 erschienenen Dissertation,[1]) — welche die Verfasserin nicht gekannt hat — diese Frage mit Nachdruck verneinte und nachzuweisen suchte, dass man kein Recht habe, dem Kampfe Herder's jene kleinlichen und gehässigen Motive unterzuschieben und sein Bekenntnis anzuzweifeln, dass er eine Philosophie, nicht eine Person, ein Werk, nicht dessen Verfasser bekämpfe.

---

[1]) Herders Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg 1889, C. Winters Universitätsbuchhandlung.

Die vorliegende Schrift stellt sich auf denselben Stadtpunkt und weist mit gutem Grunde darauf hin, dass schon eine einzige chronologische Thatsache jene Anklagen gegen Herder zum Schweigen bringen müsste: dass er nämlich 18 Jahre vor der Kant'schen Rezension seiner „Ideen" dessen „Träume eines Geistersehers" höchst ungünstig beurteilt hatte, noch 10 Jahre nach jener Rezension aber in den Humanitätsbriefen das schöne Bild seines ehemaligen Lehrers zeichnete, welches von der edelsten Begeisterung inspiriert ist. Was aber die positiven Beweggründe des Herder'schen Kampfes anbetrifft, so stellt die Verfasserin zutreffend in die erste Reihe die ängstliche Sorge des Pädagogen Herder um die Zukunft des heranwachsenden Geschlechts und die ehrliche Entrüstung über die verderblichen Wirkungen, welche die missbrauchte und schlecht verstandene Kantische Lehre in den Köpfen der jüngeren Generation erzeugte. Wie man auch über Herders philosophische Anschauungsweise denken mag, immerhin befand er sich auf einem hohen Standpunkt selbsterrungener geistiger Freiheit, und von diesem aus musste er mit zorniger Verachtung auf ein Treiben herabsehen, da eine Lehre, die vorgab, allen Dogmatismus endgültig überwunden zu haben, nun bei ihren Adepten selbst zum intoleranten Dogmatismus schlimmster Sorte entartet war. Herder stand ja mit dieser Entrüstung keineswegs allein. Man könnte auf eine grosse Anzahl ähnlicher Stimmen hinweisen, was meines Wissens bisher noch nicht geschehen ist und auch in der vorliegenden Schrift nicht geschieht. So schildert z. B. ein grade in diesem Punkte so unverdächtiger Zeuge wie Schelling bereits im Jahre 1795 (in einem Briefe an Hegel) jenen dogmatischen Kantianismus: „Jetzt giebt es hier (in Tübingen) Kantianer die Menge, aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat sich die Philosophie Lob bereitet, nach vieler Mühe haben nun endlich unsere Philosophen den Punkt gefunden, wie weit man mit dieser Wissenschaft gehen dürfe. Auf diesem Punkte haben sie sich festgesetzt, angesiedelt und Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist und wofür sie Gott den Herrn preisen." „Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische tübingische Vernunft den Knoten Es ist Wonne, den Triumph unserer philosophischen Helden mit anzusehen, die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber."

Allein an einer anderen Stelle resümiert sich Schelling dahin: „Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines missverstandenen oder missbrauchten, zu hergebrachten Formeln und Prediger-litaneien herabgestimmten Systems an den Pranger des Lobes gestellt zu werden?" Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen Schelling und Herder. Ersterer hält sich ausschliesslich an den missbräuchlichen dogmatischen Kantianismus, letzterer macht dafür Kant selbst und seine Lehre verantwortlich. Dass Herder dies that und sich so zu der ungerechtfertigten Bitterkeit des Tones und der Masslosigkeit seiner Polemik fortreissen liess, bedingte einerseits die damalige Stimmung Herders, das Gefühl der geistigen Vereinsamung, welches ihn niederdrückte, und anderseits das völlige Nichtverstehen der Kantischen Lehre, der er nicht kritisch gegenübertrat, sondern aus einem anderen völlig entgegengesetzten Standpunkte einfach entgegenredete. Die Verfasserin hat sich in besonders dankenswerter Weise bemüht, die Schroffheit dieses Gegensatzes der Kantischen und Herderschen Weltanschauung Punkt für Punkt darzulegen, eines

Gegensatzes, der schon in der gesamten Geistesrichtung beider schroff zu Tage tritt — das Vorwiegen der analytischen und rationalen Betrachtungsart bei Kant, das der synthetischen und empirischen oft auch rein gefühlsmässigen Betrachtungsweise bei Herder — der Kant zu dem grossen Systematiker werden lässt, welcher alles begriffsmässig zu fixieren trachtet, Herder dagegen, man möchte sagen, zu einem philosophischen Rhapsoden, dessen Thema die universelle Evolution ist, in deren Fluss er alles hinabzutauchen sucht. Die unbefangene Prüfung ergiebt freilich, dass Herder nicht nur die Position Kants an fast keinem Punkte zu erschüttern vermochte, sondern vermöge seiner Polemik eben die Ueberlegenheit seines Gegners und die Schwäche, ja in einzelnen Punkten die völlige Haltlosigkeit seiner eigenen Anschauungen erwies. Nichtsdestoweniger sind viele der wichtigsten seiner philosophischen Grundanschauungen unverloren und von dauernder fruchtbringender Wirkung, sie treten ebenbürtig dem Kantischen System ergänzend zur Seite, so dass beide vereint, wie die Verfasserin mit Recht betont, wegweisend an der Pforte des 19. Jahrhunderts stehen. Nach dem Vorgange v. Bärenbachs weist auch die Verfasserin häufig mit besonderem Nachdruck auf die Bedeutung hin, die Herder als Vorläufer Darwins, überhaupt der ganzen modernen evolutionistischen Anschauungsweise gehabt hat. Sie hätte auch noch darauf hinweisen können, dass er bereits unmittelbar während und nach dem Erscheinen der „Metakritik“ und „Kalligone“ eine doppelte historische restitutio in integrum erfahren hat: dem Goethe-Schillerschen Klassizismus gegenüber durch die Romantik, Kant gegenüber durch die Philosophie Schellings, dessen System man vielleicht gradezu als Synthese Kantischer und Herderscher Ideen bezeichnen könnte. Es ist eine Art tragischen Verhängnisses, dass Herder verhältnismässig noch jung in dem Augenblicke starb, als nach der Periode geistigen Verlassenseins nun ein grosser Teil seiner Gedankensaat reich in Halmen stand.

Berlin. M. Kronenberg.

Adickes, Erich. Kantstudien. Kiel und Leipzig, Lipsius und Tischer, 1895. Gr. 8°. 185 S.

Mit dem nachfolgenden Referat über Adickes' „Kantstudien“ trage ich eine alte Schuld vorläufig ab. Von dem Herausgeber dieser Zeitschrift schon vor Jahresfrist aufgefordert, die Besprechung der Schrift zu übernehmen, hatte ich mit demselben vereinbart, ihr um ihrer grossen Bedeutung willen einen längeren Artikel zu widmen, der mir zugleich Gelegenheit geben sollte, meine in manchen Punkten von Adickes' Ergebnissen abweichenden Ansichten etwas ausführlicher zu begründen. Leider hat ein nun schon ein Jahr andauerndes nervöses Leiden, welches meine Arbeitskraft unliebsam beeinträchtigt, die Ausführung dieses Vorhabens bis jetzt verhindert. Da ich es nun aber nicht glaube verantworten zu können, dass eine für die Kantforschung so wichtige Publikation in einer der Kantischen Philosophie speziell gewidmeten Zeitschrift noch länger unbesprochen bleibe, so habe ich mich im Einverständnis mit dem Herausgeber entschlossen, der eingehenderen Studie, die ich in einem der folgenden Hefte zu publizieren gedenke, eine kürzere Besprechung schon jetzt vorauszuschicken, die den wesentlichsten Inhalt des Adickes'schen Buches kurz skizzieren und die Punkte hervorheben soll, in denen ich dem scharfsinnigen Forscher glaube entgegentreten zu müssen. Sie erfolgt hiermit.

Adickes' „Kantstudien“ zerfallen in zwei Hauptteile, deren erster „Bei-

träge zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie“ enthält, während der zweite der Frage der Abfassungszeit der Kr. d. r. V. gewidmet ist. Der erste Abschnitt der „Beiträge“ behandelt die deutsche Erkenntnistheorie von Leibniz bis Kant, die Adickes mit Recht als einen unentbehrlichen Bestandteil der Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie selbst betrachtet. Dieser erste Abschnitt enthält sehr wertvolle Erörterungen über Leibnizen's Prinzip des zureichenden Grundes, dessen verschiedene neben- und durcheinanderlaufende Bedeutungen klar gelegt werden. Adickes hält dafür, dass Leibniz prinzipieller Rationalist ist, der zwar, wie jeder Rationalist schliesslich muss, in der Ausführung seines wissenschaftlichen Erkenntnisideals thatsächlich der Erfahrung Zugeständnisse macht, sie aber prinzipiell ausschliesst. Und zwar sollen — und das ist der wesentlich neue Gedanke, den Adickes aufstellt — zu dem System apriorischer Vernunftwahrheiten der scientia universalis nicht nur die durch das principium contradictionis bedingten vérités de raison, sondern auch die auf dem principium rationis sufficientis beruhenden vérités de fait gehören. Denn auch sie sind nach Adickes' der bisherigen Auffassung entgegentretender Annahme nicht synthetisch, sondern analytisch. Leibniz kennt also analytische Urteile — eben die vérités de fait —, die doch nicht auf dem Prinzip des Widerspruchs beruhen. Durch eine Anzahl gut gewählter Citate und durch den Hinweis, dass die Zurückführung des principii rationis sufficientis auf das principium contradictionis nur die allgemeine Fassung des ersteren, die Forderung eines allgemeinen Kausalzusammenhanges überhaupt betreffe, sucht Adickes seine Auffassung zu begründen. Ich meine, dass es ihm in der That gelungen ist, die analytischen vérités de fait als einen bisher nicht beachteten Zug der Leibnizischen Erkenntnistheorie zu verweisen; namentlich Citat III (S. 15) dürfte in dieser Hinsicht entscheidend sein. Ich glaube aber nicht, dass wir sie als einen beständigen und wichtigen Zug seiner Erkenntnistheorie mit Adickes betrachten dürfen. Denn gerade in Leibnizen's systematischem Hauptwerk, den von Adickes überhaupt zu wenig berücksichtigten Nouv. Ess., finden sie sich nicht. Im Allgemeinen wird es also bei der bisherigen, namentlich von Paulsen (Vers. e. Entwicklungsgesch. d. Kantischen Erkenntnisth., 1875) vertretenen Ansicht des prinzipiellen Schwankens Leibnizen's zwischen Rationalismus und Empirismus, und der vérités de fait als synthetischer Thatsachenurteile sein Bewenden haben müssen. Ebensowenig ist es nach meinem Dafürhalten Adickes gelungen, das Vorhandensein der analytischen vérités de fait bei Wolff und den Wolffianern nachzuweisen, so wertvoll im Uebrigen seine scharfsinnigen Erörterungen über das Schicksal des principii rationis sufficientis bei ihnen und bei Crusius sind.

Die folgenden Abschnitte (2—5) behandeln die Entwicklung der Kantischen Erkenntnistheorie von Kant's ursprünglichem Standpunkte in der Nova Dilucidatio bis zum Kritizismus, betreffen also eine Reihe der wichtigsten, schon häufig diskutierten Fragen der Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie. Adickes gelangt hier zu höchst wichtigen und beachtenswerten Ergebnissen. Den meisten Widerspruch dürfte vielleicht der Kant's ursprünglichen erkenntnistheoretischen Standpunkt, d. h. die Nova Dilucidatio behandelnde Abschnitt (2) hervorrufen. Adickes glaubt auch hier wieder den schon bei Leibniz hervorgehobenen Zug, die Statuierung analytischer, nicht auf dem Satz des Widerspruchs beruhender Urteile, nachweisen zu können. In dieser Absicht versucht

er namentlich der Prop. V, welche das principium contradictionis als alleiniges Prinzip der propositio vera hinstellt, eine seiner Ansicht entsprechende Deutung zu geben. Ich kann indes seiner Auffassung, nach der in dem Satze: Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis, die alia notio das Prädikat P bedeuten soll, dem jedes Non-P widerstreitet (Note 2 S. 59—60), nicht beitreten, beziehe vielmehr die alia notio auf die ratio determinans, auf den bestimmenden Grund, der, indem er das Subjekt S zu dem „in nexu spectato" S_1 ergänzt, das Prädikat P nötig macht, Non-P aber ausschliesst „vi principii contradictionis". Dass sich in der Nova Dilucidatio empiristische Elemente finden, giebt auch Adickes zu (S. 53. 54), und so dürfen wir wohl mit Paulsen dabei bleiben, dass, wie bei Leibniz und Wolff, so auch in Kant's Nova Dilucidatio das rationalistische Grundprinzip fortwährend durch empiristische Gedankenreihen durchkreuzt und durchbrochen wird und es zu einer klaren Feststellung des Verhältnisses beider Tendenzen nicht kommt.

Der folgende, „Kant's sogenannte empiristische Periode" betitelte Abschnitt (3) erörtert in vorzüglich präziser Darstellung Kants Loslösung vom Rationalismus und seine Entwicklung nach der Seite des Empirismus hin. Die Standpunktsänderung zeigt sich zunächst in der Schriftengruppe der Jahre 1762/63, die Adickes als den gemeinsamen Ausdruck einer Stufe im Kantischen Denken betrachtet und deren chronologische Reihenfolge er mit B. Erdmann wie folgt bestimmt: „Falsche Spitzfindigkeit", „Einzig möglicher Beweisgrund", „Preisschrift über die Deutlichkeit etc.", „Negative Grössen". Die beiden lezten können teilweise neben einander gearbeitet sein, wahrscheinlicher aber ist, dass die „Preisschrift" ganz vor den „Neg. Grössen" ausgearbeitet worden ist. Der in diesen Schriften enthaltene neue Standpunkt ist durch die Behauptungen charakterisiert, dass Dasein kein Prädikat von irgend einem Dinge ist, dass logischer Widerspruch und Realrepugnanz, weiter auch logischer und Realgrund von einander verschieden sind. Wie dieser, so stimme ich auch der weiteren, schon von Paulsen, nach ihm besonders von B. Erdmann (und Vaihinger, der, wie Adickes mit Recht bemerkt, in seinem Kommentar II. S. 428 derselben Auffassung zuneigt; vergl. jedoch Archiv f. Gesch. d. Ph. VIII. S. 440) verfochtenen Ansicht Adickes' zu, dass diese Standpunktänderung ganz unabhängig von Hume in rein immanenter Entwicklung[1]) erfolgt ist, veranlasst durch die — gleichfalls schon von Paulsen in den Vordergrund gestellte — Untersuchung des ontologischen Gottesargumentes, die zu der Erkenntnis, dass Dasein kein Prädikat von irgend einem Dinge ist, und weiter zur Unterscheidung von logischem Widerspruch und Realrepugnanz, logischem und Realgrund führte, sowie (nach Adickes) durch die Unklarheit, welche in der Nova Dilucidatio hinsichtlich der verschiedenen Arten der ratio — ratio veritatis, ratio cognoscendi, ratio genetica, ratio identica — bestand. Die Unabhängigkeit dieser ganzen Entwicklung von Hume dürfte Adickes' scharfsinnige und gründliche Erörterung endgültig festgestellt und bewiesen haben; von den beiden von ihm hervorgehobenen treibenden Momenten der Entwicklung halte ich das erste, von

[1]) Auch Crusius dürfte einen nennenswerten Einfluss auf die Gedankenentwicklung Kant's in dieser Zeit nicht ausgeübt haben. Vergl. Adickes S. 79 Note 1, S. 81 Note 1, ferner S. 118.

Adickes selbst in seinem Aufsatze „Ueber die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwicklung etc." (Kantstudien I, S. 12) durchaus in den Vordergrund gestellte für das wesentliche und ausschlaggebende, und bin weiter der — hier nicht näher zu begründenden — Meinung, dass der „Beweisgrund", die „Preisschrift" und die „Negativen Grössen" doch insofern eine Entwicklungsreihe darstellen, als man in ihnen das fortschreitende Umsichgreifen des vom Daseinsprädikat seinen Ausgangspunkt nehmenden empiristischen Gedankens beobachten und verfolgen kann.

Für die Unabhängigkeit Kant's von Hume in dieser Zeit spricht besonders der Umstand, dass, wie Adickes auf Grund einer sehr instruktiven Darstellung der Bedeutung der Begriffe Analytisch und Synthetisch in dieser Periode zeigt (S. 80—84), der Standpunkt Kant's selbst in den „Negativen Grössen" noch ein von Hume's sehr verschiedener, sogar insofern noch prinzipiell rationalistischer ist, als er (Neg. Grössen, Abschnitt 3) in ausdrücklicher Anlehnung an Leibniz „es noch immer für möglich hält, das Vorhandensein von Kausalverhältnissen aus reiner Vernunft, a priori, auf Grund der im Geist vorhandenen unauflöslichen Begriffe von Realgründen zu konstatieren." (S. 90; gegen Paulsen's empiristische Deutung der Stelle a. a. O. S. 43. Adickes zieht auch die Refl. 486 und 724 für seine Ansicht mit heran). Ich erblicke übrigens in diesen Ausführungen Kant's die ersten Anfänge der späteren synthetischen Urteile a priori (die Vaihinger mit Unrecht schon in die Nova Dilucidatio verlegt, Komm. I, 269), indem ich mit B. Erdmann (Refl. II, S. XXI) und gegen Adickes (S. 108 Anm. 2) den Gedanken an eine Kategorientafel bis zu den unauflöslichen Begriffen von den Realgründen zurückreichen lasse. Daher kann ich nicht zugeben, dass der rationalistische Hintergrund von Kant's Erkenntnistheorie 1763 noch ganz derselbe sei wie 1755 (Adickes S. 82). Für die Unabhängigkeit Kants von Hume spricht weiter sehr der von B. Erdmann in s. Aufsatz: „Kant und Hume um 1762" (Arch. f. Gesch. d. Ph. I. S. 223, 224) hervorgehobene Umstand, dass Kant in den „Negativen Grössen" auch da, wo er dem alten Rationalismus zu Gunsten des Empirismus entgegentritt, also in der Unterscheidung von Realrepugnanz und logischem Widerspruch, logischem und Realgrund, doch nicht die positive Lösung Humes (die er in den „Träumen" wirklich acceptiert): die Kausalurteile beruhen auf Erfahrung, sich zu eigen macht, sondern bei der negativen Entscheidung: die Verknüpfung beruht nicht auf logischen Prinzipien, stehen bleibt. Es ist nicht wohl glaublich, dass er dies gethan hätte, wenn die Lektüre Humes die Veranlassung seiner Loslösung vom Rationalismus gewesen wäre. So aber ist Kant gar nicht empiristisch im Hume'schen Sinne; vielmehr taucht schon in diesem Stadium seiner Entwicklung der Gedanke auf, eine rationalistische Erkenntnis der Thatsachenzusammenhänge durch apriorische Verknüpfungsbegriffe zu begründen, ein Gedanke, der, 1766 zeitweilig zu Gunsten des Empirismus zurückgedrängt, später wirklich zur Aufhebung desselben und zur Neubegründung des Rationalismus benutzt wird.

Natürlich können, wenn der Einfluss Hume's in dieser Periode geleugnet wird, auch die späteren Aeusserungen Kant's über diesen Einfluss nicht auf sie bezogen werden, was Adickes auch im Anhang I zum fünften Abschnitt des Näheren ausführt.

Während Kant in den Schriften der Jahre 1762/63 im Uebergang zum Empirismus begriffen ist, erscheint er nach Adickes (S. 91 f.) 1765/66 in der

„Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen“ und in den „Träumen eines Geistersehers“ als Empirist, auch hier aber durchaus unabhängig von Hume. Dieser letzten, auch von Paulsen und B. Erdmann vertretenen Ansicht vermag ich nicht beizupflichten. Ich vermag einmal in der „Nachricht“ den entschiedenen empiristischen Standpunkt nicht zu erblicken, den Adickes in ihr vorfindet, und bin andererseits überzeugt, dass die „Träume“ — zwischen ihnen und der Schriftengruppe der Jahre 1762/63 liegen drei Jahre, während deren Kant sich nachweislich mit Hume beschäftigt hat — den Einfluss Hume's verraten. Die nähere Begründung dieser Ansicht muss ich dem in Aussicht gestellten längeren Aufsatze überlassen: hier nur die Bemerkung, das nicht nur die von Riehl (Kritizismus I 119, Anm., S. 223, 224) und B. Erdmann (Arch. f. Gesch. d. Phil. I. S. 218) erörterte Stelle (Träume, I. Teil, I. Hauptstück): „dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalte (vgl. Hume, Enquiry VII, S. 158 der Uebers. v. Sulzer), sondern noch mehrere andere eine auffallende Aehnlichkeit mit Stellen des Hume'schen Werkes zeigen, wie denn auch der ganze Gedankengang der „Träume“, soweit die theoretische Erkenntnis in Frage kommt, mit dem des Enquiry in vielfacher Hinsicht übereinstimmt. Die von B. Erdmann a. a. O. S. 221 gemachten Einwürfe (deren Berechtigung, soweit sie sich auf die „Negativen Grössen“ beziehen, ich anerkenne) sind, wie ich an dieser Stelle nicht näher ausführen kann, ebenso auch die von Heymans (Einige Bemerkungen zu der sogenannten empiristischen Periode Kant's, Arch. f. Gesch. d. Ph. II. S. 581 f.) gemachten, nicht zutreffend, und das Gleiche gilt von Adickes' Bemerkungen S. 101, 102. Wenn aber auch die „Träume“ nach meiner Ueberzeugung Hume'schen Einfluss unzweifelhaft bekunden, so folgt doch keineswegs, dass Kant um 1766 entschiedener und unentwegter Empirist à la Hume gewesen ist. Der Sieg des empiristischen Gedankens in den — sehr schnell geschriebenen und gedruckten (Brief an Mendelssohn v. 8. Apr. 1766) — „Träumen“ ist nur ein episodischer, durch den Gegensatz zu der phantastischen Swedenborg'schen und die Abneigung gegen die zeitgenössische Metaphysik veranlasster, der nach der bekannten Stelle in dem bereits angeführten Briefe wohl auch für Kant selbst ein sehr problematischer war. Unmittelbar vor, neben und nach den Träumen finden wir, wie die Briefe an Lambert und Mendelssohn und eine Anzahl Reflexionen zeigen, Versuche einer Neubegründung rationaler Erkenntnis von Thatsachen. Auch nach meiner Ansicht war es aber die Einsicht in die Bedeutung des Hume'schen Standpunktes und seiner Konsequenzen für Mathematik und Naturwissenschaft, welche Kant bestimmte, dem Hume'schen Empirismus einen auf apriorische Verknüpfungsbegriffe sich stützenden Rationalismus entgegenzustellen, nur dass die Reaktion gegen Hume nach meiner Ansicht nicht erst 1769, sondern schon früher einsetzt. Ist dies richtig, so müssen eine Anzahl von Reflexionen früher datiert und anders interpretiert werden, als es bei Adickes geschieht. Wiederum muss ich das nähere Eingehen auch auf diesen Punkt der grösseren Abhandlung vorbehalten und mich hier, die Reflexionen betreffend, auf die Bemerkung beschränken, dass, so richtig die von Adickes S. 91 Note 1) geäusserte Ansicht über die Wichtigkeit derselben auch ist, wir doch, wie die Meinungsverschiedenheiten der Kantforscher bezeugen, uns erst im Anfangsstadium ihrer sicheren und exakten Verwertung befinden. Zunächst dürften über ihre richtige

Placierung und Interpretierung ähnliche Kontroversen entstehen, wie über die Sätze der systematischen Werke Kant's selbst, zu deren Ergänzung und Beleuchtung sie dienen sollen.

Von meinem soeben kurz skizzierten Standpunkte aus kann ich auch dem Anfang (S. 103—105) des vierten Abschnittes (der Umschwung im Jahre 1769), in welchem Adickes den Versuch macht, die einzelnen Phasen der durch Hume's nach ihm um 1768/69 zu setzenden Anstoss veranlassten Weiterentwicklung Kant's auf Grund der Reflexionen zu rekonstruieren, nicht zustimmen. Dass Kant den Versuch gemacht haben sollte, die empiristische Grundlage festzuhalten, zugleich aber die Hume'schen Konsequenzen zu vermeiden, erscheint mir schon aus inneren Gründen nicht wohl glaublich. Einen solchen Standpunkt, den Adickes selbst S. 105 als einen „so unklaren, verzweifelten, halben" bezeichnet, „dass Kant unmöglich lange auf ihm stehen bleiben konnte", konnte er, nachdem er die Bedeutung der Hume'schen Position einmal erkannt hatte, unmöglich einnehmen, und hat es auch nicht gethan. Kants Stellung zu Hume ist immer die gewesen, dass er entweder die Konsequenzen desselben zog (in den „Träumen"), oder sich gegen sie sträubte, dann aber auch versuchte, dem empiristischen Gedanken den rationalistischen entgegenzustellen. Ich finde denn auch, dass die von Adickes angezogenen Refl. 726 und 727 den empiristischen Gedanken thatsächlich enthalten.

Den „Umschwung", die Wendung vom Empirismus zum Kritizismus, lässt Adickes durch zwei im Jahre 1769 zusammentreffende Momente bedingt sein, durch den negativen Einfluss Hume's, d. h. durch die Opposition gegen dessen Empirismus, und durch die (von B. Erdmann und Vaihinger in den Vordergrund gestellte) Beschäftigung mit dem Antinomienproblem. Die erstere bedeutet den Versuch, den Empirismus durch Aufstellung apriorischer Verknüpfungsbegriffe (bei gleichzeitiger Trennung der Form von der Materie) aufhzueben, anfänglich zu Gunsten eines logisch-formalen, nur einen usus logicus des Verstandes zulassenden Rationalismus, der erst später einen usus realis in sich aufnimmt. Dass hierbei der Einfluss Leibnizen's mitgewirkt habe, nimmt auch Adickes in Uebereinstimmung mit Vaihinger als wahrscheinlich an (Anhang II. zum fünften Abschnitt, S. 163, 164). Giebt man aber (was auch ich thue) zu, dass Leibnizischer Einfluss bei der Ausbildung des synthetisch-apriorischen Gedankens mitgewirkt hat, und berücksichtigt man, dass dieser Einfluss sich (im aprioristischen Sinne) auch in den „Negativen Grössen" in denen der synthetische Charakter der Kausalzusammenhänge erkannt und betont wird, vorfindet, so wird man nicht umhin können, die Anfänge des Kategoriengedankens und der synthetischen Urteile a priori bis in jene Zeit zurückreichen zu lassen. Dann aber war es nicht etwas ganz Neues, was Kant um 1768/69 Hume entgegenstellte; er nahm dann vielmehr einen schon früher ventilierten und probierten Gedanken in entschlossenerer und bestimmterer Weise wieder auf. Das Studium Hume's, dessen Einfluss Kant selbst vorübergehend erlegen war, zeigte ihm, dass der Weg, den er früher nur als einen möglichen betrachtet hatte, eingeschlagen werden müsse, weil er der einzige sei, auf dem man dem, um seiner Konsequenzen willen von Kant perhorreszierten Empirismus Hume's entgehen könne. Das genauere Studium Hume's und die Erkenntnis der Bedeutung des Hume'schen Standpunktes fällt in die Zeit zwischen den „Negativen Grössen" und den „Träumen", vermutlich in die Jahre 1765/66; erst um 1769 gewinnt

Kant aber durch das Zusammentreffen des rationalistischen Gedankens mit anderen Gedankenreihen die Form der Lösung des Problems, welche die Dissertation von 1770 zeigt. Das Antinomienproblem, das, wie Adickes in überzeugender Weise nachweist, zwar nicht mit Leibnizen's Einfluss in Verbindung zu bringen ist (gegen Vaihinger, Windelband, Ducros, Janitsch, Anh. II zum fünften Abschn., S. 152—163; noch weniger mit Hume (wie Janitsch will, Ad. S. 150), das auch nicht den kritisch-rationalistischen Grundgedanken veranlasst hat (gegen B. Erdmann, S. 113—122; Adickes legt hier besonders gut dar, dass Kant's eigene spätere Mitteilungen über seinen Entwicklungsgang nur mit grosser Vorsicht zu benutzen sind): das Antinomienproblem war es, das die Umwandlung der Begriffe des (im Newton'schen Sinne zu fassenden) Raumes und der Zeit in „reine Begriffe der Anschauungen" (S. 113) und weiter, unter der Einwirkung der synthetischen mathematischen Urteile (S. 127) in „Formen der Anschauung" (welchem Prozesse der der Umwandlung des anfänglich graduellen Unterschiedes von Erscheinungen und Dingen an sich in einen generellen parallel geht) bewirkte (S, 113. 122f. 131). Alle diese Umwandlungen haben sich viel allmählicher, mit viel mehr Abstufungen vollzogen, als man bisher annahm (S. 131). Allein aber, füge ich hinzu, hat das Antinomienproblem die Subjektivierung des (Newton'schen) Raumes (wie der Zeit), d. h. seine Umwandlung in eine blosse Form der Anschauung, nicht bewirkt. Neben ihm wirkten noch andere Faktoren mit, so das von Vaihinger (Komm. II. 434, Vgl. S. 284 f.) hervorgehobene (nach meiner Ansicht von den Antinomien unabhängige) Problem der angewandten Mathematik, sowie von allen übrigen Punkten unabhängige Erwägungen transscendental-psychologischer Art, wie sie in den Raum- und Zeitargumenten der Dissertation und der Kritik (vgl. auch Refl. 278, 334) enthalten sind.

Einen „Ausblick auf die Inauguraldissertation und Kant's weitere Entwicklung" giebt der fünfte Abschnitt (S. 132f). Die Dissertation von 1770 enthält (wie Kant selbst in dem Brief an Herz v. 21. Febr. 1772 anerkennt) betreffs der Frage, wie die Verstandesbegriffe sich auf ihre Gegenstände beziehen und wie weit ihre Geltung reicht, noch keine durchgeführte Theorie, vielmehr tritt dieses Problem erst in dem genannten Briefe, also erst 1772 deutlich auf, nachdem Kant in der Zeit von 1770—1772 höchstwahrscheinlich (Refl. 767, 768, 769, 771, 1131) die Ansicht der Harmonia generaliter stabilata (§§. 17 u. 22 der Diss.) vertreten hat. Warum er diese Ansicht nicht beibehalten konnte, hat Kant in dem erwähnten Briefe und in der Kr. d. r. V. (S. 27) gesagt; an ihre Stelle tritt dann die Ansicht, dass die apriorischen Verstandesbegriffe die Gegenstände (ihrer Form nach) erzeugen und deshalb für sie gültig sind, also die Ansicht, deren Durchführung die Aufgabe ist, welche die transscendentale Deduktion der Kategorieen sich stellt. Diese Entwicklung hat sich, wie Adickes weiter behauptet, völlig unabhängig von Hume vollzogen. Letzterer hat, wie er im Anhang I. (S. 138f.) gegen B. Erdmann und Vaihinger ausführt, um 1774 oder bald nach 1772 überhaupt keinen weiteren bestimmenden Einfluss mehr auf Kant ausgeübt. Die Stellen, an denen Kant von diesem Einfluss spricht, können, will man ihnen nicht Gewalt anthun, nicht auf das Jahr 1772 bezogen werden. Im Uebrigen ist B. Erdmann's und Vaihinger's Ansicht bedingt durch ihre Auffassung der Stellung Kant's zu Hume überhaupt. Sie sehen in Kant vielmehr den Nachfolger als den Gegner Hume's und

halten (insbesondere B. Erdmann) die negative Seite des Kritizismus, die Grenzbestimmung der Vernunft und die Beschränkung der Kategorien auf Erfahrung, für die wesentlichste Seite, den eigentlichen Kern desselben. Demgegenüber stellt sich Adickes auf den Paulsen'schen Standpunkt, dass für Kant zunächst wenigstens die positive Seite, die Rettung des Rationalismus, die Hauptsache war, dass es sich bei ihm in erster Linie um die Möglichkeit der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände, also um ein Problem handelt, das sich bei Hume kaum findet, dass er durch seine transscendentale Lösung des Problems Hume's Empirismus und („kritischen", Ad. S. 118) Skeptizismus überwinden will. Die Beschränkung der Erkenntnis ist dann das notwendige Korrelat dieser Lösung und hat bei Kant einen anderen Sinn als bei Hume. Kant beschränkt (prinzipiell) die Anwendung der Kategorieen auf Erscheinungen, deren Gegensatz die Dinge an sich sind, und nur weil die Erscheinungen zugleich das Reich der möglichen Erfahrung bilden, ist der Gebrauch der Kategorieen zugleich auf (alle mögliche) Erfahrung beschränkt, auch hier übrigens nicht in Uebereinstimmung, sondern im Gegensatz zu Hume, der, wie Adickes S. 143 mit Recht bemerkt, nach Kant den Kausalitätsbegriff nicht einschränkt, sondern aufhebt. — Auch ich stehe in dieser ganzen Frage auf dem Boden der Paulsen-Adickes'schen Anschauung und stimme den von Adickes in eingehenster, gründlichster Beweisführung entwickelten Ansichten in allen wesentlichen Punkten zu. Auf die einzelnen Punkte, in Bezug auf welche ich abweichender Meinung bin, einzugehen, muss ich mir versagen, nur die Bemerkung kann ich nicht unterdrücken, dass ich mit Verwunderung S. 151 gesehen habe, dass auch Adickes den schon von Höffding (i. s. Aufs. „Die Kontinuität i. d. phil. Entw. Kants" Arch. f. Gesch. d. Ph. VII. S. 385) begangenen Fehler, „die Erinnerung des David Hume", von der Kant in der Vorrede zu den Prolegg. spricht, als „Erinnerung an David Hume" zu fassen, begeht, obgleich Vaihinger (Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII. S. 439) darauf hingewiesen hat, dass „Erinnerung" hier offenbar „admonitio", nicht „recordatio" bedeutet und der Genitiv ein genitivus subjectivus, nicht objectivus ist. Ich erwähne die Sache, weil Höffding sich neuerdings (i. s. Gesch. d. neueren Phil., deutsch v. Bendixen, Bd. II. S. 635) auf Adickes, „der doch kein Ausländer ist", beruft. Dieser kann freilich die Entschuldigung, die Vaihinger Höffding als Ausländer angedeihen liess, nicht für sich in Anspruch nehmen.

Weiter verficht Adickes S. 135, 136 unter Hinweis auf die Thatsache, dass in der Dissertation nach S. 24 die aus reinen Verstandesbegriffen gebildeten Urteile (wieder) sämtlich analytisch sind, mit Entschiedenheit die von ihm bekanntlich schon in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. vertretene Ansicht, dass das Problem der transscendentalen Deduktion, die Anwendung der Verstandesbegriffe auf Gegenstände, bei Kant ursprünglich (und so auch im ersten Entwurfe der Kr. d. r. V.) ganz unabhängig von den synthetischen Urteilen a priori auftritt und erst später von ihm mit denselben verknüpft und zu der bekannten Formel: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? zugespitzt wird. Ueber diesen Punkt sind m. E. die Akten noch nicht geschlossen. Der von Vaihinger Arch. f. Gesch. d. Phil. IV. S. 727 gegen Adickes' Hypothese geltend gemachte Einwand, dass die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile in der Entwicklung Kant's eine viel zu bedeutende Rolle spiele, als dass es denkbar sei, dass Kant das transscendentale Problem ohne Rücksicht auf sie gedacht habe,

ist durch das, was Adickes S. 136, 137 vorbringt, noch nicht beseitigt worden. Es ist freilich richtig, dass das Problem, wie die Kategorien sich auf Gegenstände beziehen können, sich in der Dissertation noch nicht findet, sondern erst später auftritt, und dass es auftritt, ohne ausdrücklich auf die synthetischen Urteile a priori bezogen zu werden. Trotzdem glaube ich, dass das ganze Problem der transscendentalen Deduktion durch die synthetischen Urteile a priori bedingt und nur in Verbindung mit ihnen verständlich ist (während Adickes S. 136 das Verhältnis gerade umkehrt, sodass die Synthesis als Folge der Lösung des transscendentalen Problems erscheint). Analytische Urteile bedürfen keiner Deduktion, sie beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, dessen absolute Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit Kant nie bestritten hat, und tragen somit die Gewähr ihrer Gültigkeit in sich selbst. Ebensowenig bedürfen der Deduktion die synthetischen Urteile a priori, da ihre — nicht allgemeine und notwendige — Gültigkeit auf der Erfahrung beruht. Synthetische Urteile a priori aber, die sich weder auf den Satz des Widerspruchs noch auf die Erfahrung berufen können, trotzdem aber unbedingte Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in Ausspruch nehmen, bedürfen zur Sicherung dieses Anspruchs allerdings einer Deduktion (vgl. Paulsen a. a. O. S. 159). Daher enthält die Dissertation zwar eine transscendentale Deduktion der mathematischen Urteile, deren synthetischer Charakter in ihr feststeht, nicht aber der Kategorieenurteile, da diese dort noch oder vielmehr wieder (Adickes S. 135) sämtlich analytisch sind. Mir scheint, dass, als diese wieder synthetisch wurden, sich damit eben auch für sie das Problem ihrer Gültigkeit für Gegenstände erhob, das für die mathematischen Urteile bereits in der Dissertation bestand und seine transscendentale Lösung gefunden hatte, und dass damit der Versuch gegeben war, die dort zur Lösung benutzte Methode der transscendentalen Deduktion nunmehr — unter Ablehnung des „grundlosen“ Präformationssystems — auch auf die Kategorien anzuwenden. Ich meine daher, dass Kant, wo er das transscendentale Problem berührt, immer synthetische Urteile a priori im Auge hat, wenn er auch nicht immer von solchen ausdrücklich spricht. In dem Brief an Herz ist das meiner Meinung nach ganz deutlich, auch von Paulsen (S. 150. 151) so aufgefasst worden. Ueberhaupt scheint mir Adickes' Ansicht mit der von Paulsen vertretenen in diesem Punkt doch weniger übereinzustimmen, als er annimmt. Paulsen identifiziert die „synthetischen“ Urteile Kant's mit solchen, die sich auf Gegenstände beziehen, er sagt aber nicht, dass der synthetische Charakter dieser letzteren etwas ganz Nebensächliches sei. Sie (die letzteren) werden von ihm mit Recht in Beziehung zu Hume's Urteilen über Thatsachen und Leibnizen's vérités de fait gesetzt. Solche Thatsachenurteile sind aber, in Kant's Terminologie ausgedrückt, stets synthetisch; eben deshalb hängt ihre Gültigkeit auch von der Erfahrung, von dem erfahrungsmässigen Verhalten der Dinge ab. Kant lehnt die Erprobung der Gültigkeit der Thatsachen-Urteile durch die Erfahrung ab, behält aber den synthetischen Charakter derselben bei und „macht sie zu absoluten Handlungen des Verstandes“ (Paulsen S. 157). Da bleibt ihm denn, um die Gültigkeit derartiger subjektiv-willkürlicher Urteile für die Gegenstände zu erklären, nur noch das Mittel der transscendentalen Deduktion, d. h. der Nachweis, dass wir durch apriorische Synthesen die Gegenstände (ihrer Form nach) allererst erzeugen, jene also für diese gelten. Dass Kant, wenn er die Voraussetzung einer Harmonie von

Denken und Sein nicht gelten lassen will, die transscendentale Deduktion konsequenterweise auch auf die — ja auch subjektiven und doch auch für die objektive Wirklichkeit gültigen — analytischen Urteile hätte ausdehnen müssen, ist freilich richtig, — er hat es aber nicht gethan, sondern nur die synthetischen Urteile a priori ihrer inneren Unsicherheit halber für einer Deduktion bedürftig angesehen.

Nur ganz kurz berühre ich noch die Ausführungen des zweiten Teiles der „Kantstudien", der sich mit der Frage der Abfassungszeit der Kr. d. r. V beschäftigt. Enthalten die „Beiträge" eine nähere Ausführung und Begründung der „kurzen Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie", welche den ersten Abschnitt der von Adickes seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. vorgesetzten Einleitung bildet, so bedeutet dieser zweite Teil eine Ergänzung und Vervollständigung der den zweiten Abschnitt jener Einleitung ausmachenden „kurzen Entstehungsgeschichte der Kr. d. r. V.". Im Anschluss an die dort gegebene Darlegung sucht Adickes gegen E. Arnoldt zu zeigen, dass die Ausarbeitung der Kr. d. r. V. in die erste Hälfte des Jahres 1780 fällt, und diese Hypothese durch vergleichende Bezugnahme auf das — auf einem Rektoratsschreiben vom 20. Jan. 1780 niedergeschriebene — Fragment B 12 aus Reicke's „Losen Blättern" noch wahrscheinlicher zu machen (S. 165—185). Auf die sehr interessanten Einzelheiten dieses Abschnittes einzugehen muss ich dem grösseren Artikel überlassen und beschränke mich jetzt auf die kurze Bemerkung, dass es, wie mich dünkt, Adickes durchaus gelungen ist, dem Hauptpunkte seiner Hypothese, die Niederschrift des ersten Entwurfes (kurzen Abrisses) der Kr. d. r. V. und die Erweiterung desselben durch ältere, in ihn hineinverarbeitete Materialien im Jahre 1780 betreffend, denjenigen Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben, der angesichts des zur Verfügung stehenden Materials zur Zeit überhaupt erreichbar ist. Damit hat er zugleich nochmals in dankenswertester Weise festgestellt, dass die Kr. d. r. V., insbesondere die transscendentale Deduktion keine von einem Grundgedanken beherrschte einheitliche grossartige Konzeption, kein Werk aus einem Guss, sondern „eine mosaikartige Zusammenstellung und Verschlingung verschiedener Gedanken aus verschiedenen Zeiten" (S. 173) ist. Das mögen sich insbesondere diejenigen gesagt sein lassen, die angesichts der Ergebnisse der modernen Kantforschung noch immer — unter Ignorierung oder willkürlicher Umdeutung aller ihrer Ansicht entgegenstehenden Stellen — die Kritik der reinen Vernunft wie die Kantische Philosophie überhaupt als die widerspruchslose Durchführung eines einheitlichen Gesichtspunktes betrachten. Vielleicht lässt sich von einem Kant's Philosophieren beherrschenden „Grundgedanken" doch noch in der Weise sprechen, dass von ihm aus die Entwicklung seines Philosophierens sich am besten verstehen lässt, aber so wie die Dinge jetzt liegen, wird man das nur können und dürfen auf Grund unbefangenster geschichtlicher, speziell entwicklungsgeschichtlicher Forschung und unter ausdrücklicher Anerkennung und Hervorhebung auch der anderen Gedankenreihen, in welche jener Gedanke einmündete oder mit denen er sich verschlang. Dies in unwiderleglicher Weise gezeigt und damit die frühere willkürliche Interpretation beseitigt zu haben ist das grosse Verdienst der neueren Kantforschung, zu deren ersten Vertretern Erich Adickes schon jetzt mit gehört. Seine „Kantstudien" bedeuten unter allen Umständen auf dem Gebiete der Kantforschung eine Publikation ersten Ranges; die in ihr (sowie in seinem in dieser Zeitschrift

erschienenen Aufsatz über die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwicklung etc., auf den mein grösserer Aufsatz gleichfalls einzugehen haben wird) entwickelten, auf gründlichster Sachkenntnis beruhenden und mit glänzendem Scharfsinn verteidigten Ansichten werfen auf eine ganze Reihe schwieriger Probleme der Kantforschung ein ganz neues, aufklärendes Licht. Man wird sie im Einzelnen bekämpfen und berichtigen können, ignorieren kann man sie nicht. Es gereicht mir zu grosser und aufrichtiger Freude, diesen überaus wertvollen Beitrag zur Kantforschung in dieser Zeitschrift anzeigen zu können.

Rostock, Dez. 1896. L. Busse.

Selbstanzeigen.

Kronenberg, M. Kant. Sein Leben und seine Lehre. München, C. H. Beck. 1897. 312 und VIII. S.

Die Schrift will in begrenztem Rahmen ein adäquates einheitlich geschlossenes und vor allem klares und lebensvolles Bild von Kants Persönlichkeit, seinem Leben und Charakter, seiner Lehre und geschichtlichen Stellung geben. Die Schrift wendet sich dabei nicht in erster Linie an die Fachgelehrten, sondern an die weiteren Kreise der Gebildeten, denen Philosophie ein Gegenstand ernster Bemühungen ist. Ich habe dabei keineswegs jene falsche und verderbliche Popularität im Auge gehabt, welche das Bildungsniveau des Lesers herabdrückte, indem sie das Tiefe verflacht, das Bedeutende trivialisiert, sondern nach jener Popularität gestrebt — sofern man dieses viel missdeutete Worte überhaupt hier anwenden will, — welche den Leser zugleich erhebt mit dem Gegenstande der Darstellung, dadurch nämlich, dass dieser von den zufälligen Schlacken gereinigt, in seinen einfachsten Wesensbedingungen entwickelt, in seiner natürlichen ungekünstelten Form aufgezeigt und vor allem mit der natürlichen Denk- und Empfindungsart und dem allgemeinen Vorstellungskreise des zwar Gebildeten, aber durch einseitige wissenschaftliche Bestrebungen noch nicht Verbildeten in unmittelbare Beziehung gebracht wird. Im Grunde ist diese Art von Popularität mit ächter Wissenschaftlichkeit durchaus identisch und unterscheidet sich nur von dem rein wissenschaftlichen Verfahren des Forschers dadurch, dass bei jenem die pädagogischen Gesichtspunkte von wesentlicher Bedeutung sind. Diese haben auch für mich im Vordergrunde gestanden, so dass sich danach in erster Reihe die Anordnung und Disposition des Ganzen, die Auswahl und Begrenzung ebensowohl wie erforderlichenfalls die Erweiterung des Stoffes bestimmte. Das Meiste hängt dabei natürlich von der Individualität des Verfassers ab, aber es giebt für eine solche Darstellung, wie ich sie hier versucht habe, auch allgemeinere Normen. Unter denen, welche mir vor Augen gestanden haben, befand sich beispielsweise — mehr als eine blosse Exemplifikation gestattet der hier zur Verfügung stehende Raum nicht — der Gesichtspunkt, dass jede Reproduktion eines philosophischen Systems, die zu klarer Einsicht hinführen soll, frei sein muss, d. h. vor allem unabhängig von den zufälligen individuellen und geschichtlichen Einflüssen, unter denen es entstanden ist. Das ist besonders wichtig für Kant, der so oft seine besten Ideen in das Procrustesbett einer eigensinnigen archi-

tektonischen oder auch rein schematischen Gliederung eingezwängt hat. Aber selbst die allgemeinste Darstellungsform, welche der Philosoph wählte, darf für eine unter ganz andersartigen namentlich also pädagogischen Gesichtspunkten vorgenommene Reproduktion nicht bindend sein. So hat z. B. Kant für seine Erkenntnislehre zwei Darstellungen gegeben, eine synthetische in der Vernunftkritik und eine analytische in den Prolegomenis; ich glaubte dagegen unbedenklich eine dritte Darstellungsart wählen zu dürfen, die rein genetische, welche dem Zwecke der vorliegenden Schrift nach jeder Beziehung am besten entsprach. — Soweit diese pädagogischen Gesichtspunkte, welche für meine Darstellung massgebend waren, nicht entgegenstanden, habe ich mich bemüht, auch zur Fortentwickelung des geschichtlichen Verständnisses der Kantischen Lehre beizutragen. Ich habe dabei namentlich solche Züge bei ihr mit Nachdruck hervorgehoben, die im Vergleich zu anderen bisher gar nicht oder zu wenig berücksichtigt worden sind, z. B. den starken romantischen Zug der Kantischen Ideenwelt und die geschichtlichen Zusammenhänge, in die sie aus diesem Grunde einzureihen ist, die parallelen Züge, welche innerhalb des kritischen Systems immer wieder auf die vorkritischen Gedankenreihen, selbst auf deren besonderen Ton und besondere Färbung zurückweisen u. s. w. Das Meiste von den neu gewonnenen Ergebnissen, welche in einer solchen Gesamtdarstellung zu erzielen sind, lässt sich natürlich nicht mit ein paar Stichworten angeben.

Die ganze Schrift zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster Kants Leben, Charakter und geistige Entwickelung umfasst, während der zweite die Darstellung des kritischen Systems enthält und zwar in vier Kapiteln entsprechend der architektonischen Hauptgliederung: Erkenntnislehre, Sittenlehre, Religionslehre und Aesthetik. Unter der „geistigen Entwickelung" innerhalb des ersten Teiles ist das verstanden, was man gemeiniglich als vorkritische Philosophie bezeichnet, nur dass ich dabei die individuellen Züge schärfer hervorgehoben habe. Den Anfang der Schrift bildet ein einleitendes Kapitel „Kants geschichtliche Stellung", den Beschluss wiederum ein ausführlicher Abschnitt „Fortwirkung Kants bis zur Gegenwart." Durch Beides wird das Bild der Kantischen Persönlichkeit und Lehre in den Gesamtrahmen der allgemeinen geschichtlichen Entwickelung eingefasst, so dass ebensowenig die weltgeschichtlichen als die zeitgeschichtlichen Ursachen und Wirkungen, zwischen welche die Kantische Ideenwelt eingeschlossen ist, vorausgesetzt werden, sondern mit dieser, zu deren vollem Verständnis sie unerlässlich sind, einen integrierenden Teil der Darstellung bilden.

Berlin. M. K.

Daxer, Georg. Ueber die Anlage und den Inhalt der transscendentalen Aesthetik in Kants „Kritik der reinen Vernunft" (Diss. Erlang.) Hamburg und Leipzig. L. Voss. 1897.

Diese Schrift ist aus den Anregungen hervorgegangen, die ich dem Studium des Kommentars von Vaihinger über Kants Kritik der reinen Vernunft verdanke. Man wird dies dem Büchlein ansehen; aber — wie ich hoffe — auch die selbständige Gedankenarbeit und das unabhängige Urteil nicht überall vermissen.

Die Lösung der doppelten Aufgabe meiner Ausführungen: die Anlage und den Inhalt der transscendentalen Aesthetik zu bestimmen, dachte ich nicht gesondert, sondern so anstreben zu müssen, dass ich die Anlage der transscen-

dentalen Aesthetik als Mittel zur Bestimmung des Inhalts verwertete und umgekehrt die Darstellung des Inhalts als Leitfaden bei der Auffindung der Anlage benutzte. Beide Aufgaben sind somit enge mit einander verflochten und stützen sich gegenseitig.

Im I. Kapitel versuchte ich in einer — mir anderwärts nicht begegneten — Auffassung den Gang der Einleitung der transscendentalen Aesthetik bis zu ihrem Ziele: zur Bezeichnung des Gegenstandes und der Aufgabe (und endlich der Definition) der transscendentalen Aesthetik, darzustellen. Die Unterscheidung einer subjektiven und objektiven Gedankenreihe und die Beobachtung über den Parallelismus derselben und über die Wirkung einer Gedankenreihe auf die andere soll hier hervorgehoben werden.

Im II. Kapitel wird die Lehre der transscendentalen Aesthetik über Raum und Zeit behandelt. Diese wird nicht, wie bei Kant nach dem Raum und nach der Zeit gesondert, sondern es werden Beide zugleich untersucht. Dadurch wird es möglich, die Symmetrie zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt in der Anlage genau zu prüfen. Aber es bietet sich auch Gelegenheit, über den Inhalt, besonders über das Wesen des „Apriori“ zu urteilen. Besonders in der Ablehnung des psychologischen Apriori (mit allen Folgen) tritt ein Unterschied zwischen Vaihingers und meiner Auffassung zu Tage, während meine Resultate mit den Ausführungen Vaihingers über die Gegenüberstellung der entsprechenden Argumente im ersten und zweiten Abschnitt im Wesentlichen sich decken, obwohl es auch da nicht an Unterschieden fehlt (S. 29f.). Auch die Ableitung dieser Resultate wird die Selbständigkeit meiner Arbeit nicht vermissen lassen. – Das zusammenfassende Urteil über die Anlage der „metaphysischen Erörterung“ wird durch die vorhergehenden Ausführungen wohl begründet erscheinen.

Der Teil des zweiten Kapitels, der sich mit der transscendentalen Erörterung beschäftigt, zeigt einerseits, dass diese unter anderen methodischen Gesichtspunkten dasselbe beweist, wie die metaphysische Erörterung, aber anderseits betont er ganz besonders, dass die transscend. Erörterung die transscend. Aesthetik in das Ganze der „Kritik der reinen Vernunft“ eingliedert, indem sie auf die allgemeine Frage der „Vernunftkritik“: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich“ für das Gebiet der Sinnlichkeit (in der Mathematik) die Antwort giebt: „wenn Raum und Zeit Anschauungen apriori sind.“ — Diese Eingliederung ist wichtig für die Bestimmung des Inhaltes der transscend. Aesthetik.

Die Untersuchung der Anlage wird auch hier weiter verfolgt und führt bei der Prüfung der Symmetrie — die auch hier vorliegt — zur Aufweisung wesentlicher Mängel in der Anlage, die entstanden sind durch Verbindung solcher Momente des ersten und zweiten Abschnittes, die aufgelöst teils im ersten teils im zweiten Abschnitt ihren Platz haben sollten.

Im III. und IV. Kapitel wird die Symmetrie der Anlage noch weiter verfolgt und die mangelhafte Verwirklichung aufgedeckt. Aber in beiden Kapiteln liegt das Hauptgewicht der Untersuchung auf der Erforschung des Inhalts. In Bezug auf die Subjektivität von Raum und Zeit wird wieder die psychologische Auffassung abgelehnt; davon ist dann die Folge auch die Auffassung des Kant'schen Idealismus, wie sie im IV. Kapitel zu finden ist. Es wird besonders die Identifizierung von Aussenwelt und Ding an sich, sowie von Erscheinung und Vorstellung abgelehnt, so dass Kants Idealismus nicht auf der Linie liegt, auf der Fichtes Weiterbildung sich bewegt. Die Erscheinung

ist ebenfalls etwas Objektives — gerade die Erfahrungswelt für uns ist Erscheinung — aber unsre Erfahrung dringt nicht zum Ding an sich, zum Wesen, das hinter der Erscheinung steckt, hindurch. Die Erscheinung ist die durch die menschliche Sinnlichkeit verursachte Modifikation dessen, das in seinem Ansichsein uns sinnlichen Wesen verborgen bleibt. Also nimmt die Erscheinung eine gewisse Mittelstellung zwischen dem Ding an sich und unseren Vorstellungen ein. Diese Auffassung deckt sich — wie ich nachträglich bemerkte — im Wesentlichen mit, dem was mein verehrter Lehrer, Herr Prof. Falckenberg in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ über diese Stellung der Erscheinung sagt. Nur sind meine Ausführungen ganz unabhängig davon entstanden, was eine Vergleichung bestätigen wird.

Hier wird zugleich geurteilt über den Inhalt (oder wie man auch sagt, der „Hauptzweck“) der transscend. Aesthetik, dass dies weder der Rationalismus (Paulsen), noch der Apriorismus, noch der Idealismus (B. Erdmann) etc. sei, sondern dass dies alles nur Momente des Kritizismus seien, nach einer organischen Gesamtanschauung, wo jedes Moment seinen notwendigen Platz hat und keines auf Kosten des anderen darf verselbständigt werden. Die transscend. Aesthetik führt diese Gesamtanschauung auf dem Gebiet der Sinnlichkeit durch. Ein Blick auf die Anlage nach dem Längenschnitt, auf den Zusammenhang der Teile der transscend. Aesthetik bestätigt diese Auffassung. Was das Wesen des Kritizismus in seinem Verhältnis zu den zeitgeschichtlichen Richtungen des Dogmatismus und Skeptizismus betrifft, so habe ich mich der Ansicht Vaihingers, dass er Vermittlungscharakter trage, angeschlossen.

Im V. Kapitel werden die „Anmerkungen“ in ihrem Wert für die Feststellung und Sicherung des Inhaltes der transscend. Aesthetik gewürdigt; aber es wird auch darauf hingewiesen, in welchem Masse sie die Anlage der ganzen transscend. Aesthetik (trotz ihrer schönen Anlage für sich) verunstalten.

In einem „Schluss“ werden endlich die Resultate der Untersuchung kurz zusammengefasst.

Die Untersuchung will nicht lauter Neues bieten. Sie will die Aufmerksamkeit auf eine Frage, auf die bis jetzt wenig (nur von Adickes, Vaihinger u. A. hie und da) behandelte, formale Seite der Philosophie Kants lenken und von hier die ältere Frage nach dem Inhalt beleuchten. So tritt der Reichtum an systematischen Gedanken und Konzeptionen in der Anlage trotz der mangelhaften Verwirklichung hervor. Und durch die nachdrückliche Aufweisung des Zusammenhangs der Teile der transsc. Aesthetik wird die organische Zusammengehörigkeit der darin entwickelten Momente des Apriorismus, Rationalismus, Idealismus u. s. w. als organischer Teile des Kritizismus, gegen alle Verselbständigung derselben, hervorgehoben.

Pinkafeld (Ungarn). G. D.

Schöngut, Leo. Ueber Kants mathematische Hypothese. Jahresbericht der Staatsmittelschule in Reichenberg 1896.

Die Schwierigkeit, das Fundament der Kr. d. r. V. zu untersuchen, wird in der bezeichneten Arbeit zunächst dadurch zu überwinden versucht, dass der Gehalt der „klassischen“ Einteilung Kants und deren Richtigkeit geprüft wird. Es zeigt sich, dass diese Einteilung nach formal logischen Prinzipien unhaltbar ist, und dass insbesondere der Satz des Widerspruchs oder nach Lotze der

Identitätssatz vielfacher Missdeutung ausgesetzt war und ist, so dass das Bestreben, die kantische Lehre zu stützen, erschütternd auf die Grundlehren der Logik wirkte.

Die Untersuchung der Natur von Kants mathematischen Beispielen konnte insbesondere für den geometrischen Satz einen neuen Beweis erbringen, und beide Gattungen, sowohl das arithmetische als auch das geometrische Beispiel, erwiesen neben ihrer synthetischen Form einen ausgesprochenen analytischen Charakter. Da aus dem letzteren ihre Gewissheit sich unmittelbar ergiebt, so bedarf es zu deren Konstituierung keiner transscendentalen Aesthetik, wodurch zur Annahme der letzteren der zwingende Grund entfällt.

Reichenberg. L. S.

Menzer, P., Dr. phil. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Diss. Berlin. 1897.

Die Dissertation bildet den ersten Teil meiner von der Berliner philosophischen Fakultät gekrönten Preisarbeit über den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik und versucht ein Bild der ursprünglichsten moralphilosophischen Anschauungen Kants, wie es die 50 er Jahre darbieten, zu entwerfen. Es wird die Abhängigkeit Kants von der Aufklärungsphilosophie auch auf diesem Gebiet nachgewiesen, gleichzeitig aber gezeigt, dass die diesem Abhängigkeitsverhältnis entsprechend als Ziel des sittlichen Handelns geforderte Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit für Kant einen besonderen, persönlichen Hintergrund hat. Dieser wird gegeben durch seine ursprüngliche Weltanschauung, welche als eine pessimistische nachgewiesen wird. Die Motive zu einer solchen bilden Kants pietistische Erziehung, die besondere Art der in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" behandelten Probleme, schliesslich und zwar nicht zum geringsten Teile ein gebrechlicher Körper, der ihm die Abhängigkeit von sinnlichen Einflüssen in hohem Grade fühlen liess. Eine Befreiung von den letzteren „war nur möglich durch eine vernunftgemäss geordnete und mit peinlichster Genauigkeit befolgte Lebensführung". Das so entstehende ethische Ideal ist naturgemäss ein Ideal der Entsagung, eine Flucht in das Innenleben, welches so einen unvergleichlichen Wert für Kant erhält. Unter Benutzung des für diese Zeit zu beanspruchenden, von Reicke herausgegebenen Fragments E 69 und des Schlusses der „Naturgeschichte" wird dann dieses Ideal näher charakterisiert und gezeigt, wie der Gedanke der Transscendenz des sittlichen Bewusstseins, der Eckpfeiler des Gebäudes der späteren Moral- und Religionsphilosophie Kants, hier seinen frühesten Ausdruck gefunden hat.

Die als Grundlage dieses ethischen Ideals aufgewiesene Weltanschauung findet ihren weiteren Ausdruck in Kants pessimistischer Anschauung vom sittlichen Charakter des Menschen. Dass ihm auf Grund dieses Erkenntnisses eine pädagogische Aufgabe zufalle, hat Kant in dieser Zeit noch nicht erkannt, er empfindet noch nicht das Bedürfnis, Erzieher der Menschheit zu sein.

Wie nun beides: Weltanschauung und Ansicht vom sittlichen Charakter des Menschen unter dem Einfluss der englischen Moralphilosophie und Rousseaus zwar eine Wandlung erfahren, aber die so entstehenden moralphilosophischen Anschauungen doch Züge des früheren ethischen Ideals aufweisen, ja teilweise zu ihm zurückkehren, sollen die weiteren Teile meiner Arbeit zu zeigen versuchen.

Berlin. P. M.

Böck, Isidor. Die ethischen Anschauungen von Salomon Maimon in ihren Beziehungen zur Kantischen Moral. Diss. Würzburg 1897. Ung. Brod, K. Graffe.

Die Kritik der reinen Vernunft war erschienen. Sie begründete und reifte die Ehrfurcht, welche den Namen Imanuel Kants auf aller Lippen trug. Und so ist es psychologisch wol begreiflich, wie so Mancher seiner Epigonen des eigenen Geistes Frucht erst dann in die Welt setzte, da er glauben durfte, dass der „Königsberger Aristoteles“ oder, wenn man es lieber hört, „der Königsberger Plato“ die gewünschte Patenschaft wird übernehmen können. Nicht so Maimon! Das, was in seinen Denkprodukten mit den Resultaten der Kantischen Philosophie coinzidiert, erscheint ihm weniger wichtig, für den Fortschritt der Spekulation von geringer Fruchtbarkeit, als es diejenigen Elemente zu sein vermögen, welche den Widerstreit bedeuten. Der Anspruch auf Giltigkeit, den diese Behauptung erhebt, erstreckt sich auf die Gesamtphilosophie Maimons. Der einleitende Teil der obbezeichneten Abhandlung, wie auch die Darstellungsart, welche diese selbst erfuhr, suchen der mit Schärfe hervortretenden Eigentümlichkeit des Philosophen Rechnung zu tragen.

Ein Einwand zwiefacher Natur ist es hauptsächlich, welcher Maimon die Realität der Kantischen Ethik negieren lässt. Wozu, so fragt Maimon, für die praktische Philosophie eine neue Grundformel aufsuchen, wenn das Grundprinzip der theoretischen vollständig hinreicht, die Ethik auszugestalten? Ferner: Wo ist bei Kant das Kriterium zu finden, dass der sich praktisch Bethätigende sich ethisch bethätigt habe? Das seine Handlung, wie das Gesetz es befahl, aus dem blossen „Sollen“ geflossen ist? Mit anderen Worten: „quid facti?“ Die Unbeantwortbarkeit dieser Fragen veranlasste Maimon „eine neue von der Kantischen verschiedene, zum Gebrauche bequemere Formel des Moralprinzipes aufzustellen, die sich auf eine neue, von der seinigen verschiedene Deduktion desselben gründet.“ (Niethammers Journal. Bd. I, p. 141.)

Die Ethik Maimons ist intellektualer Natur, ihr Prinzip die Objektivität und die Konsequenz der strenge Altruismus.

Ung. Brod. I. B.

Gurewitsch, A. Zur Geschichte des Achtungsbegriffes und zur Theorie der sittlichen Gefühle. Dissert. Würzburg 1897, S. 62.

Die in letzter Zeit rege gewordene Beschäftigung mit der Kantischen Ethik wandte ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich der genetischen und positiven Untersuchung der Grundprinzipien derselben zu, während ihre Stellung zu den Erscheinungen des vorliegenden sittlichen Lebens und zu den Grundlagen der theoretischen Philosophie noch nicht Berücksichtigung fand. Durch den Plan einer historisch-kritischen und positiven Untersuchung der Achtungslehre auf die bezügliche Lehre Kants hingeführt, weist Verf. den doppelten — apriorisch-ethischen und descriptiv-empirischen — Charakter der Kantischen Achtungslehre einerseits, den Zusammenhang seiner Ethik mit den Prinzipien und Ergebnissen der kritischen Transscendentalphilosophie andererseits nach. Einer ablehnenden Stellungnahme gegenüber dem theoretischen und ethischen Apriorismus folgt eine zu negativen Ergebnissen führende Kritik des Grundmerkmals der Kantischen Ethik — der Allgemeingiltigkeit und der Grundvoraussetzung derselben — der Freiheit im indeterministischen Sinne. — Der Darstellung und Kritik der Achtungs-

lehre Kants folgt diejenige der sich an ihn anschliessenden Denker: F. Schiller, Esser und Biunde. Bei aller Intensität des Kantischen Einflusses auf diese Psychologen ist eine weitere Entwickelung der Achtungslehre in ihren Aeusserungen nicht zu verkennen. — Die Ansichten über die Achtung seitens derjenigen der älteren Psychologen, die solche geäussert haben, ferner J. H. v. Kirchmanns und moderner Psychologen (Horwitz, Bain, Lehmann, Ziegler) bilden den Inhalt des Restes des historisch-kritischen Teiles.

Der Abschnitt über die sittlichen Gefühle behandelt nicht nur die Achtung, sondern sämtliche sittliche Gefühle, wie Reue, Stolz, Demut, Verehrung u. s. w., als Wertungsgefühle der eigenen und fremden Persönlichkeit, im Unterschied von der üblichen ausschliesslichen Behandlung derselben als Motive des sittlichen Handelns. Er zerfällt in zwei Kapitel: 1) Die sittlichen Gefühle und das Sollen und 2) Zur psychologischen Analyse der sittlichen Gefühle. Ergebnis: die sittlichen Gefühle beziehen sich auf das Sollen — d. i. die Bewusstseinsform des Sittlichen, dessen Inhalt sich entweder auf die Integrität des Individuums, oder auf die Solidarität der Gemeinschaft bezieht — in seinem weitesten Umfange und sind, psychologisch, als gemischte Gefühle zu betrachten.

Warschau. A. G.

v. Danckelman, Eberhard Freiherr. Kant als Mystiker?! Eine Studie. Leipzig, Herm. Haacke 1897. 24 S.

Kant steht heute mehr denn jemals im Mittelpunkt des Interesses aller Gebildeten, was man aus der grossen Anzahl fast wöchentlich erscheinender Kantschriften, die entweder die Philosophie des Weisen von Königsberg angreifen oder verteidigen, abnehmen kann. Es will mir aber fast so scheinen, als ob man im Allgemeinen Kant mehr bekämpft als für ihn eintritt. Ich möchte Kants Gegner in zwei Klassen teilen. Von diesen geht die eine mit offenem Visier vor, die andere aber und weit gefährlichere polemisiert gegen ihn unter der Maske der Freundschaft und schadet, wenn auch nicht in den Augen der wirklich Sachverständigen, so doch bei den Gebildeten aller Stände, der Philosophie Kants ausserordentlich. In die letztere Klasse rechne ich Herrn Dr. du Prel. Er schiebt Kant Gedanken unter, die dieser nie gehabt hat. — Meine kleine Arbeit richtet sich gegen einen Artikel des Herrn Dr. du Prel in der vielgelesenen „Zukunft". Dieser Artikel ist aus lauter Missverständnissen und ungeheuerlichen Behauptungen zusammengesetzt. Den Kundigen wird meine, in satirischer Form abgefasste, kleine Schrift nichts wesentlich Neues bieten können, wenn anders sie nicht an der scherzhaften Form einigen Gefallen finden; dem grossen Publikum aber, das sich so leicht hintergehen lässt und das, da es zum grossen Teil, unbefriedigt gelassen von der Religion, zu übersinnlichen Dingen neuerdings so sehr gern seine Zuflucht nimmt, soll sie eine Warnung sein, nicht allzu gläubig den Worten verkappter oder auch nicht verkappter Spiritisten zu trauen. So hoffe ich einen kleinen Teil des Dankes, den ich der grossartigen Lehre Kants schulde, abtragen zu können und ein klein wenig zu Kants Ruhme beigetragen zu haben.

Jena. E. v. D.

Pfennigsdorf, R., Lic. theol., Pastor in Harzgerode. Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Zugleich Kritik und Würdigung desselben. Von der Karl Schwarz-Stiftung mit dem ersten Preise gekrönt. Gotha. Fr. A. Perthes 1896. 191 S.

Die Rückkehr von den spekulativen Philosophen zu Kant hat in den letzten Jahrzehnten auch in der Theologie vielfache Nachfolge gefunden. Auch Ritschl und Lipsius bauen ihre Systeme im Wesentlichen auf den Grund der Kantischen Erkenntnistheorie. Sie verwerfen die metaphysische Erkenntnis des Uebersinnlichen und wollen von der religiösen Erfahrung ausgehen. Aber diese Erfahrung ist zunächst allein als individuelle Erfahrung des reflektierenden Subjekts (Dogmatikers) gegeben. Wie kann von hier aus eine Darstellung gegeben werden, die Anspruch machen kann auf Notwendigkeit und Gültigkeit, — sei es auch nur für die Genossen desselben Glaubens? Beide Theologen antworten: der psychologisch nachweisbare Grundtrieb der Religion ist das Bedürfnis nach Erhebung über die Mängel und Hemmungen der Welt und des Geschehens. Dieses Bedürfnis findet seine Befriedigung allein in der christlichen Offenbarung. Wahrheit und Umfang derselben wird, freilich ohne klares Bewusstsein, danach normiert, ob und in wieweit dieselbe der persönlichen Erhebung über die Welt dient. Hierüber würden aber verschiedene verschieden denken. Im letzten Grunde giebt also die individuelle Erfahrung des Dogmatikers den Ausschlag für die Gestaltung seines Systems. Beide Systeme bewegen sich somit in dem Widerspruch, einem rationalen Grundsatz, Religon ist geistig-sittliche Erhebung über die Welt, massgebenden Einfluss auf die Gestaltung der positiven Glaubenslehre einzuräumen. Die Folge ist nach zwei Seiten verderblich. Einmal wird ihrer eignen Absicht zuwider die christliche Erfahrung von den Ergebnissen des theoretischen Denkens abhängig gemacht, verkürzt und in ihrer Unmittelbarkeit und Gewissheit beeinträchtigt. Auf der anderen Seite kann das philosophische Denken nicht zu seinem Rechte kommen. Anstatt sich gegenseitig zu beeinträchtigen, sollen daher beide Tendenzen, die empirisch-historische und die spekulativ-philosophische, für sich zur Geltung kommen und jede eine entsprechende Darstellung finden. Ich fordere daher eine praktisch-religiöse und eine spekulativ-philosophische Dogmatik. Die Möglichkeit der letzteren hat zur Voraussetzung, dass in dem Christentum eine bestimmte metaphysische Weltanschauung gegeben ist. — Dies der Grundgedanke obiger Schrift, die sich demnach mit dem Verhältnis von Philosophie und Religion beschäftigt.

Zur Kritik der Erkenntnistheorie von Lipsius und Ritschl habe ich die Philosophie Teichmüllers benutzt. T. ist weit entfernt, der Kantischen Denkarbeit die gebührende Hochachtung zu versagen: in dem Nachweis der transscendentalen Erkenntniselemente erblickt er allein schon ein Verdienst von bleibender Bedeutung. Aber der Kritizist Kant ist ihm oft noch zu dogmatisch. Der Begriff des Seins, der Grundbegriff der Metaphysik, findet bei Kant keine eindringende Behandlung, weshalb auch das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung nicht ins klare kommen konnte. Ferner ist bei Kant der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff mehr empirisch aufgenommen als philosophisch abgeleitet und bewiesen. Ich habe im Anschluss an T. versucht, den Begriff der Anschauung zu präzisieren und bin dabei zu dem Resultat gekommen, dass Gegenstand der Anschauung alles ist, was unmittelbar bewusst wird. Hierdurch fällt der Gegensatz von Begriff und Anschauung, da auch Begriffe unmittelbar bewusst und somit in gewissem Grade anschaulich werden, wenn auch nicht für alle. Damit ist die Bahn für eine spekulative Erkenntnis (bezw. Dogmatik) frei.

Harzgerode. E. P.

Petronievics, Branislav. Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten. Versuch einer Neubegründung mit besonderer Rücksicht auf das erkenntnistheoretische Grundproblem. Leipzig, Hermann Haacke, 1897. 29. S.

In dieser Schrift habe ich eine neue Form des ontologischen Beweises dargelegt. Den Ausgangspunkt meiner Untersuchung bildet Kant. Zuerst bemüht sich Kant nachzuweisen, dass wenn man das Subjekt mit allen seinen Prädikaten aufhebt, gar kein innerer Widerspruch entspringe, da ja mit der Aufhebung des Subjekts samt seinen Prädikaten nichts mehr übrig bleibe, dem „widersprochen würde". Dieser Satz gilt nun Kant als allgemein, und er sagt weiter ganz ausdrücklich, dass man sich dieser Folgerung nur entziehen könnte, wenn man ihm ein Subjekt nachwiese, dessen Aufhebung unmöglich gedacht werden kann. Und als solcher tritt ihm nun der Begriff des allerrealsten Wesens entgegen, dem die Existenz als wesentliches Merkmal zukomme. Nun setzt Kant ganz richtig auseinander, dass die Existenz kein reales Prädikat irgend eines Dinges sein kann. „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht im mindesten mehr als hundert mögliche" ist der berühmte Satz Kants. Sein, Existenz bedeutet blosse Position, keine Vermehrung der Prädikate des Subjekts. Aus dem Begriffe eines Dinges kann man auf seine Existenz unmittelbar gar nicht schliessen, und sollte es auch das allervollkommenste Wesen sein, darin hat Kant unläugbar Recht. Er hat aber aus den Augen verloren, dass die Existenz das allgemeine Subjekt aller realen Prädikate bildet, dass die essentialen Prädikate, die den realen Inhalt des Dinges ausmachen, nur dann logische Bedeutung besitzen, wenn sie als existierend gedacht werden, dass die Essenz und existierende Essenz Synonyma sind. Der Fehler des alten ontologischen Beweises ist ein zwiefacher: erstens verkennt er die Allgemeinheit der Existenz als des realen Prädikats aller Dinge und zweitens setzt er die Existenz in eine Reihe mit den essentialen Prädikaten, was eben durchaus irrtümlich ist, da die Existenz vielmehr im Verhältnis zu essentialen Prädikaten als ihr Subjekt aufzufassen ist. Die Frage spitzt sich also dahin zu, ob sich die reale Existenz, das Reale überhaupt widerspruchslos aufheben lässt. Ist dem so, wie dies allgemein für richtig gilt, dann kann von einem ontologischen Beweis keine Rede sein, dann ist uns eben unbegreiflich, warum denn das Reale existiert und nicht das Irreale, das Nichts? Nun zeige ich durch eine eingehende Untersuchung der Grundverhältnisse des Denkens, dass in demselben eine innere immanente Dialektik bestehen muss, welche die Existenz des Realen zu einer Denknotwendigkeit macht. Ich zeige, dass die absolute Aufhebung der realen Existenz deshalb undenkbar ist, weil der Begriff der Negation ein blosser Beziehungsbegriff ist, der alle und jede logische Bedeutung verliert, wenn die Existenz als nie gewesen gedacht wird, weil dann eben sein fundamentum relationis fehlt. Da alles was wir denken entweder Sein oder Nichtsein ist, und da das Nichtsein ohne Voraussetzung des Seins absolut undenkbar ist, so folgt daraus, dass es widersprechend ist, die reale Existenz als ewig, absolut aufgehoben sich zu denken. So also finde ich jenes unaufhebbare Ding, von dem sich Kant „nicht den geringsten Begriff machen kann", in dem Begriffe des realen Dinges selbst. Da wir aber das Reale nur als zusammenhängend uns denken können, so ist im Begriff des absoluten Wesens alle reale Existenz überhaupt vereinigt, und demnach ist der Beweis für die Unaufhebbarkeit der realen Existenz zugleich

der Beweis für die ewige Existenz des Absoluten selbst. Hiermit ist mein Verhältnis zu Kant klar gekennzeichnet.

Leipzig. B. P.

Ulrich, Georg. Grundlegung des Systems aller möglichen Erfahrung. Programm der I. stdt. Realschule zu Berlin, 1896. Gärtners Verlag.

Jeder neue Versuch, den einheitlichen Zusammenhang des Weltganzen zu verstehen, entbehrt der Berechtigung, solange nicht das Unzureichende aller früheren Versuche dieser Art nachgewiesen, und angegeben ist, nach welcher Richtung hin die neue Theorie als logisch notwendige Fortbildung der bisher herrschenden Anschauungen erscheint. Diese Einleitung zu einer systematischen Darstellung meiner Philosophie giebt obige Abhandlung. — In erster Linie hatte ich mich mit Kant auseinanderzusetzen. Bekanntlich hat der grosse Vernunftkritiker den tiefsten Eindruck auf seine Zeitgenossen dadurch hervorgerufen, dass er zwar den von Hume in seiner Gültigkeit angezweifelten Kausalitätsbegriff, wie die Kategorieen überhaupt, als unentbehrlich für das Zustandekommen irgend welcher Erfahrung erwies, zugleich aber die Ungültigkeit dieser Begriffe für die Dinge, wie sie abgesehen von aller Erfahrung an sich sind, behauptete und dadurch das Ding an sich in undurchdringliches Dunkel hüllte. Ich unternehme nun im ersten Teile meiner Schrift den Nachweis, dass der Begriff eines unerkennbaren Ansichseins der Dinge einen Widerspruch enthält und deshalb unhaltbar ist. Die Verwerfung desselben müsste freilich zum Solipsismus führen, wenn man alle Erfahrung lediglich als Leistung des Ich fasst. Dieser Schwierigkeit entgehe ich, indem ich zu zeigen suche, dass bei solcher Auffassung der Begriff des „Ich" viel zu weit — oder der des Erfahrens viel zu eng genommen wird; dass vielmehr Erfahrung selbst als das Aller-Allgemeinste die Entgegensetzung des Ich und der äusseren Wirklichkeit in sich hegt. Im Uebrigen bleibt die Lehre Kants in Geltung, dass all unsere Begriffe lediglich innerhalb der Erfahrung anwendbar sind, ohne jedoch noch eine Schranke unserer Erkenntnis anzudeuten, da ja für uns jetzt Erfahrung alles in allem ist und ausser ihr nichts. Kann es hiernach nichts seiner Natur nach Unerkennbares geben, so können auch die metaphysischen Ideen, darin die Vernunft das Weltganze als Einheit erfasst, nicht zur Erweiterung unserer Erkenntnis derart unbrauchbar sein, dass sich das Denken, wo es sich ihrer in solcher Absicht bedient, unvermeidlich in Widersprüche verstricken müsste. Der Auflösung der vermeintlichen Antinomieen sind daher die letzten Abschnitte dieses ersten Teiles meiner Abhandlung gewidmet. Im zweiten Teile gehe ich der geschichtlichen Entwicklung des metaphysischen Gedankens nach und versuche darzulegen, wie diese allmählich, aber sicher und mit innerer Notwendigkeit dem Ziele zustrebt, dass schliesslich Erfahrung selbst als das Allseiende, als die allumfassende Allthatsache erkannt, dass sie näher als Gefühl des Wollens und Widerstand-Findens definiert und alles Wirkliche (das Begreifen sowohl, wie der Mechanismus der äusseren Natur und die für Materialismus und Idealismus gleich unverständliche Thatsache der Sinnesempfindung) als logische Entfaltung dieser einen Grunderfahrung beschrieben wird.

Berlin. G. U.

Bender, Hedwig. Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung. Leipzig, Hermann Haacke 1897. 96 S.

Ein erläuternder Zusatz zu dem Haupttitel der Schrift giebt noch auf dem Titelblatt als Inhalt derselben an: „Untersuchungen über das Wesen der Philosophie im Allgemeinen und über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und ihr Verhältnis zur naturwissenschaftlichen Forschung im Besonderen". Damit ist das Thema der 3 Haupabschnitte des Buches bezeichnet. Im ersten wird die Philosophie in Uebereinstimmung mit Wundt als die allgemeine (und insofern universale) Wissenschaft definiert und als solche den sogenannten empirischen Fach-Wissenschaften, die sich mit spezielleren Problemen beschäftigen, gegenüber gestellt; als ihre Aufgabe wird dem entsprechend bezeichnet: „durch die Entwickelung und Begründung allgemeinster Voraussetzungen alle Einzel-Wissenschaften unter einander in Einklang zu bringen und sie zur Bildung einer widerspruchsfreien Weltanschauung zu verwerten". Ebenfalls in grundsätzlicher Uebereinstimmung mit Wundt wird dabei anderen abweichenden Anschauungen gegenüber mit Entschiedenheit der Ansicht Ausdruck gegeben, dass die Philosophie so gut wie die sogenannte empirische Forschung sich auf den Boden der Erfahrung zu stellen und aus der Quelle der Erfahrung zu schöpfen habe, im Gegensatz zu Wundt aber die Meinung vertreten, dass sie direkt aus dieser Quelle zu schöpfen und unabhängig von den Ergebnissen der Fachwissenschaften, die nach Wundt ihre Basis bilden sollen, in direkter Anknüpfung an das durch Anschauung und Wahrnehmung Gegebene, ihre wesentlichsten Resultate zu gewinnen vermöge. Eine widerspruchsfreie Weltanschauung setzt aber die Lösung der metaphysischen Probleme voraus. Es fragt sich also: Ist eine solche denkbar? Ist Metaphysik — und wie ist sie — als Wissenschaft möglich? Der Beantwortung dieser wichtigen Frage sind die Ausführungen des **II. Abschnitts** gewidmet. Die Möglichkeit einer Metaphysik im eigentlichen Sinne wird von Skeptizismus und Positivismus in seinen mannigfachen Schattierungen und zwar vielfach durch den Hinweis auf Kant bestritten. Besonders in naturwissenschaftlichen Kreisen war — und ist teilweise auch heute noch — die Berufung auf Kant an der Tagesordnung. Die Unzulässigkeit dieses Verhaltens wird nachgewiesen. Sich auf Kant zu berufen — so wird ausgeführt — ist nur der berechtigt, der seine transscendentalidealistische Anschauung teilt. Das thut aber der naturwissenschaftliche Skeptiker nicht. Denn ihm ist die Welt, deren Gesetze er zu erforschen trachtet, durchaus nicht bloss „empirisch real", durchaus keine blosse „Erscheinungswelt" im Kantischen Sinn. Kant aber bestreitet jede Möglichkeit, über die Sphäre der Erscheinung hinauszukommen, und zwar deshalb, weil nach seiner Meinung die Kategorieen nicht der Erfahrung sondern der verknüpfenden Thätigkeit unseres Geistes entstammen, weil sie ihm „reine, apriorische" Begriffe sind, die uns als solche keinerlei Kunde vom „an sich" Realen zu geben vermögen. Seine Auffassung ist also grundverschieden von der des naturwissenschaftlichen Positivismus. Beide Auffassungen werden nun näher beleuchtet. Der zuletzt erwähnten gegenüber wird hervorgehoben, dass die Naturwissenschaft so gut wie die Philosophie (und wie thatsächlich auch Jeder im praktischen Leben) mit Hilfe des Kausal- und Substanz-Begriffs über den Kreis des direkt Erfahrbaren, durch Anschauung und Wahrnehmung Gegebenen herausgeht und das transscendentale Gebiet betritt; Hume und Kant gegenüber aber wird geltend gemacht, dass diese Art der Benutzung den erwähnten Kategorieen und somit ihre Anwendung auf „Dinge an sich" gerechtfertigt ist, indem gezeigt wird, dass und auf welche Weise wir

beide aus dem empirisch Gegebenen gewinnen. Aus der Gültigkeit der Kategorien für das transscendentale Gebiete, die allein den Gebrauch zu rechtfertigen vermag, die wir Alle, so gut wie die Naturwissenschaft, täglich und stündlich von ihnen machen, wird endlich geschlossen, dass auch die Philosophie berechtigt ist, sie zu entsprechenden, metaphysischen Folgerungen zu benutzen, woraus die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft folgt. Eine nähere Darlegung dieser Möglichkeit beschliesst diesen Abschnitt. — Der dritte behandelt dann noch im Besondern das Verhältnis der Metaphysik zur Naturwissenschaft, zeigt, inwiefern sich beide ergänzen, und weist nach, wie sie sich gegenseitig zur Lösung ihrer Aufgaben behülflich sein können.

Eisenach. H. B

Mitteilungen.

Kant als Melancholiker.

In seiner Dissertation „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. I. Th." (Berlin 1897; vgl. oben S. 132 die Selbstanzeige) spricht Dr. Paul Menzer von den „pessimistischen Anschauungen" Kants, speziell in seiner Jugend; S. 21: „dass Kant in seinen jüngeren Jahren solchen Stimmungen unterthan gewesen ist, haben die angeführten Aeusserungen aus dieser Zeit schon ergeben. Aber auch noch in den Schriften der 60er Jahre, in denen er im Mittelpunkte des gesellschaftlichen Lebens stand und eine umgreifende Wandlung seiner äusseren Verhältnisse und seiner Anschauungen stattgefunden hatte, finden wir immer noch Spuren dieser Jugendeindrücke. Dies tritt am meisten hervor in der Charakterisierung des seinem sittlichen Ideal am nächsten stehenden Melancholikers. S. W. (Hart.) II. S. 242 ff."

Diese Auffassung der Naturanlage Kants steht mit der traditionellen Annahme in scharfem Widerspruch. Die üblichen Darstellungen schildern Kant als einen Mann, der nie aus dem Gleichgewicht zu bringen gewesen sei, der eine gänzlich rationale Natur gewesen sei, in welcher dem Einfluss der Gefühle und Stimmungen kein Platz eingeräumt worden sei: kurz, man betrachtet Kant als eine rein intellektuelle Natur, ohne jeden emotionalen Zusatz. Diese Auffassung ist den Schilderungen Kants entnommen, welche ihn in seiner Glanzzeit darstellen. Diese alle sind auf den Ton gestimmt, den Jachmann angegeben hat (I. Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsberg 1804, S. 47, vgl. S. 140): „Kants Gemüt war von Natur zur Fröhlichkeit gestimmt. Er sah die Welt mit heiterem Blick an, fasste ihre erfreuliche Aussenseite auf und trug gegenseitig seinen Frohsinn auf die Aussendinge über. Daher war er gewöhnlich zur Freude aufgelegt. Selbst wenn man ihn bei seinen tiefsinnigsten Arbeiten unterbrach, so äusserte er eine frohe und muntere Laune, die er auch sogleich Anderen mitteilte". Diese Fröhlichkeit war aber, wie man aus allerlei Anzeichen schliessen kann, mehr ein Produkt der Kunst als eine Mitgabe der

Natur. Es spricht vieles dafür, dass der Verfasser der Abhandlung: „Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“, sich auch in dieser Hinsicht selbst mannhaft gemeistert habe; dass er im Gegenteil von Hause aus eine starke Neigung zur Melancholie besass. Ich habe dies schon vor Jahren gelegentlich einmal geäussert, und mich daher gefreut, bei Menzer derselben Auffassung zu begegnen Ja Menzer hat, unabhängig von mir, genau auf dieselbe Stelle als eine Selbstschilderung Kants hingewiesen, die ich eben damals zu diesem Zweck auszugsweise mitteilte. Bei Gelegenheit der Besprechung der Schrift von J. H. W. Stuckenberg, The Life of Immanuel Kant, London 1882, sagte ich in den Philos. Monatsheften XIX, (1883) 500f. u. A. Folgendes:

Kants geistige Konstitution ist wie sein System nicht so spiegelklar, so einfach, wie man meistens annimmt: im Gegentheil, je tiefer man in den Mann und seine Schriften eindringt, stösst man auf eine gewisse Socratische *ἀτοπία*. Auf Eines allerdings macht Stuckenberg (136ff.) aufmerksam, auf eine „Transformation“ in Kant's Constitution, welche einen Unterschied zwischen der natürlichen Anlage und dem schliesslich Gewordenen hervorbrachte, den wir freilich um so weniger ermessen können, als uns „der junge Kant“ so gut wie unbekannt ist. Diese „Transformation“ betrifft freilich mehr den Character als den Geist. Was eben den ersteren betrifft, so möge hier eine Vermuthung mitgetheilt sein: Eine Stelle aus den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ scheint mir eine Selbstschilderung Kant's zu enthalten. Sie lautet (Ros. IV, 415ff.):

„Der, dessen Gefühl in's Melancholische einschlägt, wird nicht darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in finsterer Schwermuth härmt, sondern weil seine Empfindungen, wenn sie über einen gewissen Grad vergrössert würden, oder durch einige Ursachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselbe leichter als auf einen anderen Zustand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbst die Schönheit, für welche er ebensowohl Empfindung hat, muss ihn nicht allein reizen, sondern, indem sie ihm zugleich Bewunderung einflösst, rühren. Der Genuss der Vergnügen ist bei ihm ernsthafter, aber um desswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an sich als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit als Lustigkeit sein. Er ist standhaft. Um desswillen ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze. Sie sind desto weniger dem Unbestande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieser Grundsatz ist, welchem sie untergeordnet werden, und je erweiterter also das hohe Gefühl ist, welches die niederern unter sich befasst. . . . . Der Mensch von melancholischer Gemüthsverfassung bekümmert sich wenig darum, was Andere urtheilen . . . — stützt sich blos auf seine eigene Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; seine Standhaftigkeit artet auch zuweilen in Eigensinn aus . . . Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl. . . . Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft ist ihm noch ehrwürdig . . . Wahrhaftigkeit ist erhaben und er hasst Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst, und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen. . .

Er ist ein strenger Richter seiner selbst und Anderer, und nicht selten seiner sowohl, als der Welt überdrüssig."

Kant liebte solche von Originalen abgenommenen Schilderungen (vgl. Wobser); und dass er sich, was auf den ersten Blick auffallend erscheinen mag, unter die Melancholiker rechnen soll, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich der auch von Stuckenberg S. 31 erwähnten Ueberlieferung seiner „melancholischen" Anlage erinnert, wenn man ausserdem gewisse, nicht gerade optimistische Aeusserungen Kant's erwägt. —

Ich wies übrigens damals auf einen Vorgänger hin, der ebenfalls jene Stelle als Selbstschilderung Kants gefasst hat: Aug. Schricker, Aus Immanuel Kants Leben (Bodenstedts Almanach „Kunst und Leben", Stuttgart 1881). Dass drei Forscher — alle drei unabhängig von einander — auf dieselbe Vermutung gekommen sind, spricht für die Richtigkeit derselben. Und gewiss ist auch sonst Manchem, der jene Stelle aufmerksam gelesen hat, mehr oder weniger deutlich Kants eigenes Bild dabei ins Bewusstsein gestiegen. H. V.

Die Neue Kantausgabe.

Bericht vom Geh. Reg. Rat. Prof. Dr. W. Dilthey in der Sitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 28. Jan. 1897:

Der Hauptzweck der Ausgabe, das aus der geistigen Hinterlassenschaft Kants noch Erreichbare vollständig und in zuverlässigem Abdruck darzubieten, forderte eine Enquête an allen Stellen, an denen Handschriften Kants noch erwartet werden konnten. Diese Enquête ist nunmehr vollständig abgeschlossen und hat zu einer entschiedenen Bereicherung des Bestandes von Aufzeichnungen, Briefen und Vorlesungsnachschriften Kants geführt. Für ihre Beihilfe bei dieser Arbeit sprechen wir den Behörden der Provinzen Ost- und Westpreussen, den deutschen und ausländischen Bibliotheken und Archiven unseren Dank aus. Auch die Privatpersonen, welche noch im Besitz von Kant betreffenden Handschriften waren, haben fast ausnahmslos diese für die Ausgabe zur Verfügung gestellt; insbesondere haben wir hierfür den HH. Arnim (Rostock), Braun (Düsseldorf), Diederichs (Mitau), Kehrbach (Charlottenburg), Lessing (Berlin), Liepmannsohn (Berlin), Link (Charlottenburg), Meinert (Dessau), Nagel (Elbing), Prieger (Bonn), Rosenthal (München), Schultheiss (Königstein), Spitta (Berlin) und Frau Prof. Glogau (Frankfurt a. M.) zu danken.

Da so eine sehr erhebliche Anzahl von Vorlesungsnachschriften zusammengekommen ist, hat die von Hrn. Heinze geleitete Abteilung der Vorlesungen nunmehr eine ausreichende Grundlage erhalten; besonderes Interesse unter diesen Nachschriften darf ein Exemplar der Vorlesungen über physische Geographie beanspruchen, welche Kant im Semester 1772/73 dem Herzog Friedrich von Holstein-Beck gehalten hat; diese Nachschrift ist mit vielen eigenhändigen Randbemerkungen Kants versehen.

Hr. Adickes hat die Bearbeitung derjenigen Abteilung übernommen, welche die Aufzeichnungen Kants auf losen Blättern, in Kompendien und Handexemplaren in einer angemessenen Ordnung vereinigen und zum Druck bringen wird. Die von ihm begonnene Arbeit ist wesentlich durch die dankens-

werte Erlaubnis der Kaiserlich Russischen Regierung, die Dorpater Handschriften auf das Bequemste benutzen zu dürfen, erleichtert worden.

In die Komission ist Hr. Erich Schmidt eingetreten. —

Die aus den Herren Dilthey, Diels, Schmidt, Stumpf, Vahlen, Weinhold bestehende „Kantkomission" hat am 6. März d. J. eine längere Sitzung abgehalten, in welcher die Herren Adickes, Heinze, Reicke über die Fortschritte der Arbeit an den von ihnen übernommenen Abteilungen (Aufzeichnungen, Vorlesungsnachschriften, Briefe) persönlich Bericht erstatteten.

Ein neues Kantbildnis.

In der Abendausgabe der Kölnischen Zeitung vom 13. Febr. 1897 (Nr. 135) erschien folgende höchst interessante Notiz, welche dann in sehr vielen anderen Zeitungen zum Wiederabdruck gelangte:

> **(Fr.)** Immanuel Kant ist bekanntlich nach Abschluss seiner akademischen Lehrjahre, um seine äussere Lage zu sichern und von fremden Unterstützungen unabhängig zu sein, während der Zeit von 1746—1755 in drei verschiedenen Familien Hauslehrer gewesen. Zuletzt lebte er im Hause des Grafen Keyserling zu Rautenburg, dessen Gemahlin Karoline Charlotte Amalia, eine geborene Reichsgräfin von Truchsess-Waldburg, den Erzieher ihres Sohnes sogleich in seiner Bedeutung zu schätzen gewusst hat. Die geistvolle Frau machte ihn mit den höheren Kreisen der Königsberger Gesellschaft bekannt, in denen er sich die feinen Sitten aneignete, die seiner Person und seinem Umgang nachgerühmt werden, und durch mehr als dreissig Jahre blieb Kant ein stets willkommener Gast in ihrer Familie. Während der Hauslehrerzeit hat die Gräfin nun ein Bildnis des Magisters Kant gezeichnet, das sich in der gräflichen Familie erhalten hat, bisher aber gänzlich unbekannt geblieben ist und erst durch den jetzigen Grafen Keyserling auf Rautenburg weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden soll. Das früheste bisher bekannte Bild des grossen Denkers war dasjenige, welches der Buchhändler Kanter im Jahre 1768 für seinen Buchladen von dem Maler Becker hat malen lassen; es zeigte Kant in seinem 45. Jahre, und nach ihm ist denn der erste bekannte Stich von Schleuen aus dem Jahre 1773 gefertigt worden. Das neue Bildnis zeigt uns den Philosophen in viel jüngeren Jahren; da es spätestens im Frühjahr 1755 gezeichnet wurde, so war Kant damals höchstens 31 Jahre alt. Wenn seine Biographien sein schönes und lebhaftes Ansehen in seinen jüngeren Jahren rühmen, so bestätigt die Zeichnung der gräflichen Freundin jetzt diese Angaben. Hoffentlich entschliesst sich der Besitzer, dem Bildnisse durch eine photographische Nachbildung allgemeine Verbreitung zu geben. —

Durch das ausserordentlich gütige Entgegenkommen des Herrn Grafen Keyserling zu Rautenburg sind wir in den Stand gesetzt, in dem nächsten Hefte Näheres über dieses neue, oder vielmehr alte, resp. älteste Kantbildnis mitzuteilen und voraussichtlich eine phototypische Copie desselben dem Hefte beizugeben.

Varia.

Vorlesungen über Kant
im Sommersemester 1897.

Nach den „Hochschulnachrichten“ und dem „Literarischen Centralblatt“.

Berlin: Paulsen, Philos. Uebungen mit Zugrundelegung der Schriften Kants zur Moralphilosophie. — Simmel, Philos. Kants (2).
Bonn: J. B. Meyer, Kants Philos. und ihr Einfluss auf Kunst, Wissenschaft und Leben. (2). — Martius, Kants Prolegomena (1). — Elter, Philos. Colloquium: Ueber Helmholtz, Thatsachen in der Wahrnehmung (2).
Breslau: Bäumker, Uebungen über Kants Kr. d. r. V. (2). — Freudenthal, Die Philosophie Kants (2).
Erlangen, Freiburg i. B.: Keine.
Giessen: Siebeck, Geschichte der Philos. von Kant bis zur Gegenwart (3).
Göttingen: Peipers, Kants Kritizismus (2).
Greifswald: Keine.
Halle-Wittenberg: B. Erdmann, Philos. Ueb. über Kants Kr. d. r. V. (2). — Schwarz, Uebungen über Kants Kr. d. prakt. Vern. (2).
Heidelberg: Keine.
Jena: Erhardt, Philos. Kants (3). — Derselbe, Philos. Uebungen über Kants Kr. d. r. V.
Kiel: Riehl, Seminaristische Uebungen über Kants Grundl. z. Met. der Sitten und Kr. d. pr. V. (1). — Titius, Ueb. über Kants ethische Schriften.
Königsberg: Keine.
Leipzig: v. Schubert-Soldern, Die Philos. Kants. — Derselbe, Lektüre und Erkl. von Kants Kr. d. pr. V.
Marburg: Cohen, Ueb. üb. Kants Kritik d. r. V. [Forts.] (2). — Kühnemann, Schillers Weltanschauung in s. Dramen [2. T.] (1).
München: v. Hertling, Gesch. d. Philos. s. Kant.
Münster: Hagemann, Gesch. d. n. Philos. von Cartesius bis Kant (3).
Rostock: Keine.
Strassburg i. E.: Windelband, Im Seminar: Kants Kr. d. pr. V. (2).
Tübingen: Keine.
Würzburg: Külpe, Philos. Uebungen über Kants Grundl. z. Met. d. Sitten (1).

Czernowitz, Graz, Innsbruck: Keine.
Prag: Willmann, Ueber Schillers philos. Dichtungen (1). — Arleth, Gesch. d. Philos. von Kant bis a. d. Gegenwart (2).
Wien: Keine.

Basel: Joël, Die Philos. n. Kant (3).
Bern: Keine.
Freiburg i. d. S.: Michel, Gesch. d. n. Philos. s. Kant (2).

Genf, Lausanne, Neuchâtel: Keine.

Zürich: Stadler, Die Philos. I. Kant's. (3). — Kreyenbühl, Rel.-Lehre Kants mit Uebungen (1).

Regensburg: Endres, Gesch. d. Philos. s. Kant (1).

Eine verschwundene Nachschrift einer Vorlesung Kants. In einem schon vor etwa 10 Jahren herausgegebenen Antiquarischen Katalog (Nr. 150) von W. Weber in Berlin (Markgrafenstr. 46) steht auf S. 17 sub Kant: „Philos. Moral. — Gleichzeitiges Collegienheft n. seinen Vorlesungen in Königsberg. 4. Halblederband. 358 S. (4 M.).“ Nachforschungen, welche Dr. Adickes anstellte, ergaben leider, dass das Manuskript damals an einen Unbekannten verkauft worden ist. Es wäre im Interesse der von der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstalteten neuen Kantausgabe sehr zu wünschen, den Verbleib des Manuskriptes zu eruieren. Mitteilungen werden mit grösstem Danke entgegengenommen.

Eine rumänische Kantübersetzung. Nach Rudow, Geschichte des Rumänischen Schrifttums (Wernigerode 1892) S. 155, hat der hervorragendste moderne Lyriker der Rumänen, Michael Eminescu, bei seinem Tode — er starb am 27. Juni 1889 zu Bukarest, 40 Jahre alt — eine Kantübersetzung hinterlassen. Erkundigungen in Rumänien, die Herr Professor A. Philippide in Jassy gütigst vornahm, haben nur ein negatives Resultat geliefert. Die betreffende Handschrift Eminescu's scheint verloren gegangen zu sein. Er hatte zwischen 1870 und 1874 in Wien und Berlin studiert: vielleicht handelte es sich nur um die Rumänische Ausarbeitung einer deutschen akademischen Vorlesung über Kant. Doch wäre es sehr erwünscht, wenn ein Leser der „Kantstudien“ über die Frage Auskunft geben könnte.

Redaktionelles.

Zu den am Schluss des vorigen Heftes genannten 15 Berichterstattern über fremdsprachliche Kantpublikationen sind unterdessen hinzugetreten:

für **Griechenland:** Professor Dr. Margaritis Euangelidis an der Universität Athen.

für **Portugal:** Professor Dr. Adolpho Coëlho, am Cours supérieur de Lettres in Lissabon.

Der Berichterstatter für England, Professor W. Wallace in Oxford, ist leider gestorben, ehe er seinen Beitrag für die „Kantstudien“ fertigstellen konnte. Einen Nekrolog desselben wird voraussichtlich das nächste Heft bringen. An seine Stelle ist Herr Dr. Geo. Dawes Hicks, Owens College, Manchester, getreten.





Immanuel Kant.

Gezeichnet von der Gräfin Keyserling.
Nach einer Photographie von J. C. Schaarwächter, Berlin.

Verlag von Leopold Voss in Hamburg (und Leipzig).
Lichtdruck von Carl Griese, Hamburg.

Das Kantbildnis der Gräfin Karoline Charlotte Amalia von Keyserling.

Nebst Mitteilungen über Kants Beziehungen zum gräflich Keyserlingschen Hause.

Von Dr. Emil Fromm, Stadtbibliothekar in Aachen.

(Mit 1 Tafel.)

Wenn Wald in seiner Gedächtnisrede[1]) gesagt hat, „wo Kants Familie herstamme, ob aus Schottland oder Schweden, komme bei ihm kaum in Betracht, da er der ganzen kultivierten Welt angehört", so ist die in solchen Worten ausgedrückte Auffassung von der Bedeutung lebensgeschichtlicher Einzelheiten bis heute für die Kantforschung im Allgemeinen in Geltung geblieben. Nachdem Schubert vor mehr denn einem halben Jahrhundert versucht hat, das biographische Material zusammenzufassen,[2]) ist in dieser Richtung trotz der ausserordentlichen Ausdehnung, welche die Kantstudien seitdem gewonnen haben, nicht mehr viel geschehen. Kuno Fischer hat ein mit genialer Meisterhand gezeichnetes, aber scharf umrissenes Bild von dem Leben des Philosophen geliefert, ohne auf die Details eingehen zu wollen; ganz an der Oberfläche ist neuerdings M. Kronenberg (Kant. Sein Leben und seine Lehre. München 1897) geblieben.[3]) Ueber der Energie und Gründlichkeit, mit welcher die Probleme der kantischen Philosophie durchgearbeitet worden sind, hat man die Persönlichkeit des Denkers in den Hintergrund treten lassen, und doch verdient gerade „die schlichte Grösse dieses ganz von der

[1]) Reicke, Kantiana. Königsberg 1860. S. 4.

[2]) T. XI, 2 der Ausgabe Rosenkranz-Schubert.

[3]) Mein Urteil bezieht sich natürlich nur auf den biographischen Teil des sonst vortrefflichen Buches. Etwas mehr Sorgfalt hätte Kr. immmerhin aber auch diesem Teil zuwenden können; so war es nicht gerade nötig, dass er den Wohnsitz des Grafen von Keyserling von Rautenburg nach „Rastenburg" (S. 51) verlegte.

Idee erfüllten Lebens", um ein Wort Heinrich von Treitschkes zu gebrauchen, die detaillierteste Zeichnung, wie wir sie längst für die Dichterheroen des 18. Jahrhunderts besitzen oder wenigstens anzustreben gewohnt sind. Nur so kann für die Persönlichkeit des Philosophen und damit zugleich für seine Ideenwelt diejenige Teilnahme in den weiteren Kreisen unseres Volkes geweckt werden, welche ihr auch für die Gegenwart und für alle Zeiten zukommt.

Für eine bestimmte Periode aus Kants Leben besitzen wir allerdings doch bereits eine eingehendere Darstellung. Emil Arnoldt hat im 18. Bande der Altpreussischen Monatsschrift [1]) einen kritischen Ueberblick über die für Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur in den litterarischen Quellen enthaltenen Ueberlieferungen gegeben. Er hat hierbei auch der Hauslehrerschaft Kants ein eigenes Kapitel gewidmet, freilich nicht ohne mancherlei Zweifel und Unklarheiten bestehen zu lassen. Auf die letzten Jahre der Hauslehrerzeit ist nun neuerdings die Aufmerksamkeit wieder hingelenkt worden, einmal durch die Veröffentlichung der Tagebücher des Grafen Alexander Keyserling [2]) und sodann durch das Bekanntwerden eines Jugendbildnisses Kants, welches bisher gänzlich verborgen geblieben war und welches erst mit dem vorliegenden Hefte der „Kantstudien", Dank dem ausserordentlich gütigen Entgegenkommen des Herrn Grafen von Keyserling zu Rautenburg, der Oeffentlichkeit übergeben werden kann.

Die Hauslehrerzeit bildet wohl den dunkelsten Abschnitt im Leben des Philosophen; über keinen anderen sind die Nachrichten so lückenhaft und von einander abweichend. Wie man annimmt, ist Kant volle neun Jahre lang, von 1746—1755, Hauslehrer gewesen. So wenigstens berichten Jachmann, [3]) Rink [4]) und Mortzfeldt, [5]) und zwar lassen diese drei ihn die ganze Zeit auf einer Stelle verweilen, in der Familie von Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen. Nähere, aber recht unklare Angaben über die Beziehungen Kants zum Hülsenschen Hause macht hierbei nur Rink. [6]) Borowski erzählt in

[1]) 1881, S. 606—686.

[2]) Aus den Tagebuchblättern des Grafen Alexander Keyserling. Philosophisch-religiöse Gedanken. Hrsgb. von seiner Tochter Helene von Taube. Stuttgart, Cotta, 1894. (Biographisches über Kant auf S. 68—69.)

[3]) Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg 1804. S. 11.

[4]) Ansichten aus Immanuel Kants Leben. Königsberg 1805. S. 27 ff.

[5]) Fragmente aus Kants Leben. Königsberg 1802. S. 22.

[6]) Er lässt es zweifelhaft, ob Kant „einen seiner Eleven, als er Arensdorf

der von Kant selbst revidierten und berichtigten Lebensskizze,[1]) dass Kant durch die Lage seiner Umstände „einige Jahre hindurch" — so hatte Kant am Rande hinzugefügt — genötigt gewesen sei, Hauslehrer erst in einem Predigerhause ausser Königsberg zu werden; dann habe er einen jungen von Hülsen auf Arnsdorf, auch einige Zeit hindurch einen Grafen von Kaiserlingk geführt. Aehnlich berichtet Wald in der Gedächtnisrede[2]): „Aus Mangel an Vermögen wählte er in der Folge den Hofmeister-Stand und ging zum reformierten Prediger Andersch in Judschen, dem Herrn von Hülsen auf Arensdorf und Grafen Kayserling in Kondition". Aus eigenem Wissen hatte er in einem Schreiben an den Kriegs- und Domänenrat Heilsberg von einer dreijährigen Thätigkeit in Judtschen und von einer 1½jährigen auf Arnsdorf gesprochen; Heilsberg hatte dann in seiner Antwort vom 17. April 1804 die Thätigkeit Kants bei den „Grafen von Keiserling" hinzugefügt,[3]) „deren Mutter seine grosse Gönnerin, von welcher er in der feineren Lebensart manches annahm, gewesen sei". Schubert[4]) endlich hat die Angaben seiner Vorgänger ohne wesentliche Klärung übernommen; über die letzte Hauslehrerstelle Kants, welche uns hier vornehmlich interessiert, äussert er sich wie folgt: „Zuletzt trat er als Hauslehrer in die Familie des Grafen Kayserling zu Rautenburg ein, der den grössten Teil des Jahres sich in Königsberg aufhielt. Seine Gemahlin, eine geborene Reichsgräfin von Truchsesz zu Waldburg, eine höchst geistvolle Frau, welche damals als die Tonangeberin für die Gesellschaft der höheren Stände Königsbergs galt, fasste bald die grossartigen Anlagen des Erziehers ihres Sohnes nach ihrem vollen Werte auf. Kant wurde dadurch nicht nur in den Mittelpunkt des höheren geselligen Lebens

---

verliess, gleich mit sich auf die Universität nach Königsberg nahm, oder ob dieser ihm nachher dahin gefolgt sei"; jedenfalls habe er einen Herrn von Hülsen bis 1762 als Pensionär bei sich gehabt. „Die Herren von Hüllesen", erzählt er dann weiter, hätten unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. ihren Gutsunterthanen die Freiheit geschenkt. Auf den Arnsdorfer Gütern ist die Unterthänigkeit durch Georg Friedrich von Hülsen, geb. am 27. Oktober 1744, aufgehoben worden (vgl. L. v. Zedlitz-Neukirch, Neues Preuss. Adels-Lexicon, Leipzig 1836, Bd. II, 452 ff.), der demnach um 1750 ein Schüler Kants gewesen sein könnte und um 1760 als Student nach Königsberg gekommen sein wird.

[1]) Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Königsberg 1804. S. 30.

[2]) a. a. O. S. 7.

[3]) Reicke a. a. O. S. 47 und 49; über Heilsberg vgl. Arnoldt a. a. O. S. 642 und 644 Anm.

[4]) Werke XI, 2, S. 31 ff.

seiner Vaterstadt hineingezogen, sondern er erschien bald als die belebende Seele desselben, und eine auf gegenseitige Hochschätzung wahrhaft begründete Verbindung mit dieser Familie verblieb dem Philosophen selbst dann noch, als die ernstesten und anhaltendsten Arbeiten für seine Kritiken ihm die Lust an grösseren Gesellschaften verleideten. In diesem Hause eignete Kant sich den Ton des feinen Umgangs an, den er für sein ganzes Leben festhielt". Aus dieser Darstellung, welche für die neuere Litteratur massgebend geworden ist, geht nicht hervor, dass die Gräfin Karoline Charlotte Amalia zweimal verheiratet gewesen ist; unrichtig ist die Angabe, dass der erste Gemahl der Gräfin, dessen Söhne Kant unterrichtet hat, den grössten Teil des Jahres in Königsberg zuzubringen pflegte, und sie ist offenbar dadurch veranlasst, dass Schubert den ersten und den zweiten Gemahl für dieselbe Person gehalten hat. Christian Jacob Kraus hat Kants Hofmeisterschaft im Keyserlingschen Hause überhaupt angezweifelt; er hat dem Konzept der Wald'schen Rede an der oben angezogenen Stelle hinzugefügt: „Von einer Kondition bei Keyserling weiss ich nichts".[1]) So ist weder die Gesamtdauer der Hauslehrerzeit noch die Dauer der Thätigkeit an den einzelnen Stellen mit Sicherheit zu bestimmen, und über die letzte Stellung bleiben besondere Zweifel bestehen, welche bereits von Arnoldt[2]) betont worden sind und auf welche wir weiterhin zurückkommen werden.

Ueber die Grafen von Keyserling findet man die eingehendsten Nachrichten in den von dem Freiherrn H. A. J. von Keyserlingk zusammengetragenen „Stammtafeln, Nachrichten und Urkunden von dem Geschlechte derer von Keyserlingk".[3]) Das Geschlecht stammt aus Westphalen; der Geschlechtsname lautete in den ältesten Urkunden Keselinck oder Keselingk und Keserlinck. Mit dem deutschen Orden hat das Geschlecht sich in die östlichen Länder, nach Kurland und Preussen und später auch nach Mecklenburg und Schlesien gewendet. In der neueren preussischen Geschichte ist es bekannt

[1]) Reicke a. a. O. S. 7, Anm. 10.

[2]) a. a. O. S. 657 und 661 ff.

[3]) Berlin, gedruckt bei Jul. Sittenfeld. 1853. 4°. — Arnoldt hat die „Stammtafeln" nicht selbst benutzt, sich vielmehr auf Notizen gestützt, welche Gottl. Krause ihm aus denselben geliefert hatte (vgl. Altpreuss. Monatsschrift XVIII, S. 659 Anm.). Ich gebe die hierher gehörigen Angaben der „Stammtafeln" etwas ausführlicher, vermeide es aber dabei, das von A. Beigebrachte, soweit es nicht der Zusammenhang erfordert, zu wiederholen.

durch den durch seine feine und tiefe Bildung ausgezeichneten Obersten Diedrich Freiherrn von Keyserlingk, den innigen Freund König Friedrichs des Grossen. Der gleichen Linie des Geschlechtes wie er, der Okter-Hauptlinie, entstammte Johann Gebhardt Freiherr von Keyserling, geb. 1699, gest. am 14. September 1761 als Fürstlich Braunschweig-Wolfenbüttelscher Geheimer Rat, Staatsminister und Konsistorial-Präsident. Er wirkte seit 1735 als Wolfenbüttelscher bevollmächtigter Minister am St. Petersburger Hof, wo er sich in hervorragender Weise an dem Sturze des Grafen Johann Ernst von Biron, nachmaligen Herzogs von Kurland, beteiligte. Im Jahre 1742 zog er sich nach Ostpreussen auf die im Amte Brandenburg gelegenen Puskeitenschen Güter zurück, welche er von seiner zweiten Gemahlin gekauft hatte. Im Jahre 1744 vermählte er sich in dritter Ehe mit Karoline Charlotte Amalia, geborenen Reichsgräfin von Truchsess-Waldburg. Noch 1744 erstand er von den Brüdern der Gräfin, den Reichsgrafen Friedrich Ludwig und Friedrich Wilhelm von Truchsess-Waldburg die Rautenburger Güter bei Tilsit. Für diese Ankäufe im preussischen Staate wurde er am 25. April 1744 mit seiner Descendenz von Friedrich dem Grossen in den Grafenstand erhoben.[1]) Karoline Amalia war am 22. Februar 1729 als Tochter des Reichsgrafen Karl Ludwig von Truchsess-Waldburg, Erbherrn auf Rautenburg, Preussischen Generalmajors und Landmarschalls des Königreiches Preussen geboren. Sie schenkte ihrem Gemahl zwei Söhne: Karl Philipp Anton, geb. im September 1745, und Albrecht Johann Otto, geb. zu Königsberg den 22. Februar 1747. Der Aeltere ist als verabschiedeter preussischer Lieutenant der Garde zu Fuss am 1. August 1794 zu Gumbinnen unvermählt gestorben; seit 1775 war er wegen geistiger Umnachtung in der Festung Pillau interniert gewesen.[2]) Albrecht Johann Otto studierte drei Jahre in Königsberg „während der Blüte Kantischer Vorlesungen über Geographie und Anthropologie, doch vor der Entdeckung der kritischen Philosophie", wie uns sein Enkel, der Verfasser der „Tagebuchblätter" berichtet;[3]) am 1. Mai 1809 ist er als Fürstlich Kurländischer

---

[1]) Im Grafendiplom ist der Name „Keyserling" geschrieben. Borowski (S. 30) schreibt „Kaiserlingk", Schubert und seine Nachfolger „Kayserling"; beide Schreibweisen sind zu verwerfen.

[2]) Vgl. Stammtafeln S. 74 und 162.

[3]) Vgl. „Tagebuchblätter" S. 69. — Albrecht Johann Otto war in erster Ehe vermählt mit Charlotte Eleonore Freiin von Medem; aus dieser Ehe stammte Heinrich Wilhelm, zweiter Graf von Rautenburg, geb. 1775, gest. 1850.

Kreismarschall gestorben. Diese beiden Grafen von Keyserling oder wenigstens den einen von ihnen — das steht durch die von Kant nicht beanstandete Angabe Borowskis fest — hat Kant unterrichtet; wo dieser Unterricht wohl erteilt worden ist und wie lange er wohl gedauert haben kann, darüber wird an späterer Stelle noch zu handeln sein.

Karoline Amalia, welche im J. 1761 Wittwe geworden war, vermählte sich im Jahre 1763 in zweiter Ehe mit dem am 1. August 1727 zu Lesten in Kurland geborenen Reichsgrafen Heinrich Christian von Keyserling. Er war der Sohn eines für die Geschichte seiner Zeit bedeutenden und den Wissenschaften eifrig ergebenen Mannes, des Reichsgrafen Hermann Karl von Keyserling, kais. russischen Wirklichen Geheimen Rates und ausserordentlichen Botschafters an verschiedenen europäischen Höfen, der mehrere Universitäten besucht, seit 1733 in Petersburg als Präsident der Akademie der Wissenschaften mit Erfolg gewirkt hatte und im J. 1747 zum Mitglied der Societät der Wissenschaften in Berlin ernannt worden war; mit vollstem Rechte konnte man ihm „den schönen Namen eines aufgeklärten Christen“ geben.[1]) Heinrich Christian hatte im J. 1740, dreizehn Jahre alt, die Universität Leipzig bezogen und dann 1743—1745 in Halle studiert. Im Jahre 1745 ging er als Cavalier der kursächsischen Gesandtschaft zur Kaiserwahl nach Frankfurt a. M. Hier setzte er seine Studien unter der Leitung des von der Universität Giessen verwiesenen Professors Jacob Müller fort; 1747—1749 bereiste er Italien, Frankreich und England und wurde nach seiner Rückkehr zum Wirklichen Hof-, Justiz- und Appellationsrat in Dresden ernannt. Im Jahre 1753 trat er als Wirklicher protestantischer Reichshofrat und Kammerherr in österreichische Dienste, in denen er bis zum J. 1762 verblieb. In diesem Jahre begleitete er seinen Vater nach Petersburg, wo die Kaiserin Katharina II. ihn für den russischen Staatsdienst gewann. Noch 1762 folgte er als Wirklicher Geheimer Staatsrat seinem Vater auf dessen Posten nach Warschau. Nach der ersten Teilung Polens

Aus dessen Ehe mit Annette Freiin von Nolde stammte Alexander Graf Keyserling, geb. 1815, gest. 1891, der Verfasser der Tagebuchblätter. Von seinem Vater sagt Graf Alexander (Tagebuchblätter S. VI): „Er war ein klarer Bekenner der Kantischen Sittlichkeit und Philosophie, und rettete mit dieser Erkenntnis die Frau von der pietistischen Wendung einer krankhaften, körperlich verursachten Beängstigung, mit der sie sich einige Jahre zu plagen hatte“.

[1]) Stammtafeln S. 54.

zog er sich von den Staatsgeschäften zurück und hielt sich seit dem Jahre 1772 — mithin seitdem Kant länger als ein Jahr ordentlicher Professor war — grösstenteils in Königsberg auf, wo er ein glänzend und geschmackvoll eingerichtetes Palais besass. Hier versammelte er die gebildeten Einwohner der Stadt und Umgegend, Alles, was Königsberg an hervorragenden Talenten und Persönlichkeiten besass, um sich und seine ihm in jeder Hinsicht ebenbürtige Gattin zu stilleren und auch zu rauschenden Festen. Der Unterschied des Standes vermochte dabei niemals die heitere Geselligkeit zu stören, denn einem jeden seiner Gäste „erwies er mit gleicher Achtung die ihm gebührenden Aufmerksamkeiten und wusste so mit zarter Sorgfalt innere und äussere Harmonie zu schaffen und zu erhalten",[1]) so dass allen, die einmal dort geweilt, das gastliche Haus in teurem Andenken verblieb. „Durch die Vergnügungen wurde er jedoch dem stillen Dienste der Musen nicht entfremdet, denn Kant, Hamann, Hippel, Scheffner und andere Sterne erster Grösse an Deutschlands geistigem Horizonte waren seine Freunde; er fühlte sich ihnen verwandt, zu ihnen hingezogen und weilte gern im Kreise dieser gelehrten Männer, deren Umgang ihm Bedürfnis war. Er ehrte in den begabten Dienern der Wissenschaften diese selbst; hierfür sprechen seine schriftstellerischen Arbeiten, die namentlich für die Geschichte Polens nicht ohne Interesse sind." Vor Allen war Kant in diesem Hause ein häufiger und hoch geehrter Gast;[2]) er sass bei Tisch stets auf der Ehrenstelle unmittelbar der Gräfin zur Seite, „es müsste denn ein ganz Fremder da gewesen sein, dem man convenienzmässig diese Stelle einräumen musste.[3])

Am 6. Februar 1787 machte der Graf die Rautenburg'schen Güter, die er von seinem Stiefsohn gegen die Blieden'schen Güter eingetauscht hatte, zu einem Majorate für sein Geschlecht; Friedrich

---

[1]) Stammtafeln S. 66.

[2]) Elisabeth von der Recke erzählt in den „Bruchstücken aus Neanders Leben" (Hrsgb. von C. A. Tiedge. Berlin 1804, S. 108 f.): „täglich sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter im Hause meines verstorbenen Vetters, des Reichsgrafen von Kaiserlingk, zu Königsberg. Kant war der 30jährige Freund dieses Hauses, in welchem die liebenswürdigste Geselligkeit herrschte, und Männer von ausgezeichnetem Geiste einheimisch waren, so bald ihr moralischer Charakter eben so sehr als ihr Kopf geschätzt wurde. Kant liebte den Umgang der verstorbenen Reichsgräfin, die eine sehr geistreiche Frau war" u. s. w. (vgl. auch Borowski a. a. O. S. 149 ff., wo der Titel der Schrift der Frau v. d. Recke ungenau citiert ist).

[3]) Kraus an Wald: Reicke, Kantiana S. 60.

Wilhelm II. erklärte die Güter bei der Konfirmation des Majorates am 31. März 1787 zugleich zu einer Grafschaft. Da seine Ehe mit Karoline Amalia kinderlos geblieben war, berief er deren jüngeren Sohn erster Ehe, eben jenen Albrecht Johann Otto, zum ersten Majoratsherrn. War dieser in seiner Kindheit von Kant unterwiesen worden und dann wieder auf der Universität in Königsberg sein Schüler gewesen, so haben die Neigungen des Stiefvaters jedenfalls dazu beigetragen, die Verehrung des Philosophen bei ihm zu festigen und zu steigern und von ihm hat diese Verehrung im Geschlechte der Keyserling sich fortgeerbt.

Die Gräfin Karoline Charlotte Amalia wurde im Jahre 1787 zum zweiten Male Wittwe; sie war fünfzehn Jahre alt gewesen, als sie sich zum ersten Male vermählt hatte.[1]) Ueber ihren Entwickelungs- und Bildungsgang fehlen uns nähere Nachrichten. Jedenfalls muss ihr Geschmack für Lektüre und geistige Studien[2]) sich schon früh ausgebildet haben. Mit 25 Jahren hatte sie Gottscheds Handbuch der Philosophie, welches unter dem Titel: „Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinnen alle philosophischen Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden“ zuerst im Jahre 1734 erschienen war, ins Französische übersetzt;[3]) sie schildert am 23. April 1754 in einem Briefe ihr lebhaftes Interesse, das ihr die Philosophie für die Wissenschaften erweckt hatte, mit warmen Worten und erklärt dann Gottsched geradezu: „C'est vous, qui m'avez mise en cette carrière“.[4]) Unter den Rautenburger Papieren befinden sich verschiedene, von der Hand der Gräfin sehr elegant geschriebene philosophische Abhand-

---

[1]) Vgl. oben S. 149.

[2]) In späterem Alter war sie eine so eifrige Leserin, dass sie sich so viel als möglich des Schlafes zu entwöhnen suchte, und deshalb, wie erzählt wird (vgl. Stammtafeln S. 68), in ihrer Stube während der Nacht immer mehrere Wachskerzen angezündet blieben, um teils sich wach zu erhalten, teils zu lesen oder sich vorlesen zu lassen. „Die Natur erhielt aber einst den Sieg über die Neigung zu den Studien. Sie schlief ein und das Licht fasste den Vorhang ihres Bettes. Ihre Cousine, welche in derselben Stube schlief, erwachte glücklicherweise, und man löschte die Flammen“.

[3]) Die 6. Auflage des Originals, 1756, ist der Gräfin gewidmet. Vgl. G. Waniek, Gottsched und die deutsche Litteratur seiner Zeit, Leipzig 1897. S. 252, Anm. 5.

[4]) Waniek a. a. O. S. 566. Dass die Uebersetzung, über welche Gottsched nach der „Zuschrift“ der 6. deutschen Ausgabe mit der Gräfin korrespondiert hatte, gedruckt worden ist, kann nicht nachgewiesen werden; es findet sich wenigstens nirgends eine Angabe über Druckort und Jahr des Erscheinens.

lungen. „Zum Teil", so berichtet Graf Alexander[1]) über sie, „mögen es Auszüge sein aus Gottschedschen Vorlesungen, vielleicht aber sind auch darin Abhandlungen des jungen Kant enthalten. Leider fehlte jeder äussere Anhalt, um diese Schriften Kant zuzuschreiben, und zu innerer Würdigung derselben hat mir die Zeit gefehlt. Besonders merkwürdig erschien mir eine Abhandlung, die von den Ansichten verschiedener Schriftsteller über Zeit und Raum handelte und die recht unterhaltend begann. Wenn von einem Zöglinge Kants in Rautenburg die Rede sein kann, so ist es höchstens die edle ausgezeichnete Gräfin Karoline Charlotte gewesen und daher wäre ihre Korrespondenz gewiss für diejenigen wichtig, die den Entwickelungsphasen Kants nachspüren".[2]) Graf Alexander geht hier von der Voraussetzung aus, dass Kant längere Zeit in Rautenburg als Erzieher geweilt hat und dass die philosophischen Neigungen der Gräfin unter seinem Einflusse entstanden sind. Kant könnte, da der älteste, später im Irrenhause verstorbene Sohn der Gräfin 1745, der jüngere 1747 geboren wurde, als Hauslehrer jenes frühestens im J. 1751, und nehmen wir an, dass er nur den jüngeren unterrichtet hat,[3]) frühestens 1752 oder 1753 in Beziehungen zur gräflichen Familie gekommen sein. Wenn die Gräfin im Jahre 1754 bereits Gottscheds Handbuch übersetzt hat, so setzt das doch eine längere Beschäftigung mit philosophischen Dingen voraus, und man wird, wie ich meine, nicht annehmen dürfen, dass sie gerade durch Kant auf Gottsched hingeführt worden ist.[4]) Christian Jakob Kraus

---

[1]) Tagebuchblätter S. 69.

[2]) Ich habe leider auch über den Inhalt der Schriften vorläufig Näheres nicht in Erfahrung bringen können. — Unter den in Rautenburg erhaltenen Briefschaften der Gräfin fand sich nur ein einziges Schreiben vor, welches von Kant Erwähnung thut; es ist an ihren zweiten Gemahl gerichtet, und es heisst darin: „Kant hat bei mir gespeiset" (Tagebuchblätter S. 68). Was sonst von den Papieren der Gräfin nicht vernichtet ist, müsste sich nach der Meinung des Grafen Alexander bei den Erben der Gräfin Keyserling, geb. von Münster (Tochter des Kgl. Polnischen Kapitain-Starosten Otto Ferdinand von Münster, geb. 1767, gest. 1827), der zweiten Gemahlin des Albrecht Johann Otto, wahrscheinlich in Kurland verstreut finden. Auch in anderen Zweigen der Familie könnten noch Kant-Erinnerungen erhalten sein; man wird es daher nicht als überflüssig ansehen, wenn die genealogischen Verhältnisse hier etwas eingehender erörtert worden sind.

[3]) Borowski spricht nur von einem Grafen Keyserling (vgl. oben S. 147).

[4]) Ohne auf ein etwaiges Verhältnis Kants zu Gottsched hier weiter eingehen zu wollen, verweise ich nur auf den folgenden Satz aus Rosenkranz' Geschichte der Kantschen Philosophie (Werke XII, S. 51): „Von Gottsched, der

hat vom April 1777 bis gegen Ende des Jahres 1778 im gräflich Keyserlingschen Hause in Königsberg als Erzieher eines jüngeren Verwandten gelebt; er hatte die Aufgabe, seinen Zögling in Kants Vorlesungen zu begleiten, und fast täglich konnte er mit der Gräfin vertraute Gespräche über philosophische Gegenstände pflegen.[1]) Er hat hierbei von Kants Hofmeisterschaft im Hause des Grafen Johann Gebhardt zu Rautenburg nie etwas erfahren und Wald gegenüber[2]) daher bemerken müssen, dass er von einer „Kondition" Kants bei Keyserling nichts wisse. Es ist doch auffällig, dass die Gräfin den Aufenthalt Kants auf ihrem früheren Wohnsitze gänzlich unerwähnt gelassen hat, und ebenso auffällig ist es, was von Arnoldt[3]) bereits hervorgehoben worden ist, dass Kant seine im Jahre 1754 in den Königsberger Frag- und Anzeigungsnachrichten erschienenen Aufsätze, dann aber auch die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", deren Widmungsschreiben an König Friedrich II. vom 14. März 1755 aus Königsberg datiert ist, ausserhalb Königsbergs verfasst und druckfertig gemacht haben soll. Bei Schubert[4]) findet sich die Nachricht, dass Kant während der ersten Docenten-Jahre zur Zeit der akademischen Ferien sich bisweilen auf dem zwei Meilen von Königsberg entfernten gräflichen Schlosse Capustigall aufgehalten habe, um dort die jungen Grafen Friedrich Ludwig, Friedrich Karl und Wilhelm Franz von Truchsess-Waldburg zu unterrichten. Auch Kraus berichtet wiederholt hiervon, einmal in einer Anmerkung zu Walds Gedächtnisrede und sodann in seinem an Wald gerichteten Schreiben vom 22. April 1804.[5]) Es heisst an der ersten Stelle: „Kant erzählte mir, er habe, da er in einem gräflichen Hause, unweit Königsberg, die Erziehung, die er zum Teil mit von Königsberg aus (als Magister, wenn ich nicht irre) besorgen half, näher angesehen, öfters mit inniger Rührung an die ungleich herrlichere Erziehung gedacht, die er selbst in seinem Eltern Hause genossen", und weiter an der zweiten: „So viel ich mich erinnere, wurde Kant regelmässig alle Woche ein oder ein

1760 zu Leipzig starb, ist als Wolffianer in Bezug auf Kant, obschon er, im Kirchdorf Juditten bei Königsberg geboren, sein Landsmann war, nichts zu sagen"

[1]) Vgl. Joh. Voigt, Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus, aus den Mitteilungen seiner Freunde und seinen Briefen (a. u. d. T.: Kraus Vermischte Schriften Tl. 8), Königsberg 1819, S. 61 ff.

[2]) Vgl. oben S. 148.

[3]) a. a. O. S. 657.

[4]) Werke XI, 2, S. 37.

[5]) Reicke, Kantiana S. 5 Anm. 4 und S. 59.

Paarmal nach dem Gräflich T—schen Gute C— abgeholt, um da, ich weiss nicht mehr worin, den Grafen, der noch lebt, zu unterrichten. Auf der Rückfahrt nach Königsberg wäre ihm dann so manchmal eine Vergleichung zwischen seiner Erziehung und der im Gräflichen Hause eingefallen, sagte er mir.“ An beiden Stellen meint Kraus den Familiensitz der Grafen Truchsess-Waldburg-Capustigall,[1]) und die von Schubert genannten Schüler Kants sind eben die Neffen der Gräfin Karoline Charlotte Amalia. Sollte nun Kant nicht vielleicht in ähnlicher Weise hier auf Capustigall, nicht aber auf Rautenburg,[2]) auch die Söhne der Gräfin oder wenigstens den einen derselben in den Jahren 1753 und 1754, während sie dort aus dem einen oder anderen Grunde bei ihren Verwandten weilten und jedenfalls häufiger von der Mutter besucht wurden, geführt haben? Dann hätte er also nach Abschluss seiner Thätigkeit bei den Herren von Hülsen bis zu seiner Promotion doch in Königsberg oder wenigstens in unmittelbarer Nähe der Stadt gelebt; es löst sich der Widerspruch zwischen den Angaben bei Borowski und bei Kraus, und es ist eher zu verstehen, dass die Gräfin den vorübergehenden Unterricht, welchen Kant ihren Söhnen auf dem grossväterlichen Gute erteilt hatte, in späterer Zeit nicht weiter berührte. In Capustigall und auch in Königsberg wird die Gräfin während ihrer ersten Ehe Kant, auch nachdem er sich habilitiert hatte, noch häufiger gesehen haben, bis dann vom Jahre 1772 an ein dauernder Verkehr mit dem Philosophen im Hause ihres zweiten Gemahles sich entwickelte.

Der Gräfin Karoline Amalia wird nachgerühmt, dass sie viel dazu beigetragen habe, die Wissenschaften und Künste unter dem preussischen Adel zu verbreiten. Wie lebendig ihr Interesse für die Philosophie und für die Wissenschaften überhaupt jederzeit gewesen ist, das schildert uns Kraus[3]) in anziehender Weise. Während der Tafel unterhielt sie sich unaufhörlich mit ihm vom Euler- und Newtonschen Lichtsystem, von der Edda, vom Aberglauben und

[1]) Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876, S, 131 bezieht Kraus' Angaben fälschlich auf das „Haus des Grafen Kaiserling“.

[2]) Der Vater des Grafen Alexander hat wiederholt seinen ältesten Bruder, den Grafen Otto Keyserling, Majoratsherrn zu Rautenburg, besucht, und bei dieser Gelegenheit Nachforschungen nach Kants Aufenthalt daselbst, ohne weiteres Ergebnis, angestellt (Tagebuchblätter S. 68 Anm.); was Graf Alexander über den Rautenburger Aufenthalt sagt, geht ausschliesslich auf ältere Quellen zurück.

[3]) a. a. O. S. 62 f.

Unglauben, was von beiden schädlicher sei, und von neuen Entdeckungen und herausgekommenen Büchern. „Sie hält sich alle französischen Journale, und thut nichts als lesen. Voriger Tage gab sie mir die vier letzten Bände vom Journal encyclopedique, einige Mercures de France und die Gazette litteraire de Deuxponts, und die soll ich immer so wie sie herauskommen, mitlesen, damit sie darüber mit mir plaudern könne." Kant selbst hat der Gräfin in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" ein Ehrendenkmal gesetzt; hier hat er sie die „Zierde ihres Geschlechts" genannt.[1]) Sie ist am 24. August 1791 gestorben.

Wir haben eine Seite in der Begabung der Gräfin bisher unberührt gelassen, ihr hervorragendes Talent in der Malerei, welchem wir ein kostbares Vermächtniss, das früheste Kant-Bildnis verdanken.

Der kunstgeschichtlichen Litteratur ist zu entnehmen, dass Karoline Charlotte Amalia historische Darstellungen und heilige Gegenstände in Miniatur gemalt hat, dass sie mit vieler Geschicklichkeit Bilder von Berghem, van der Werf u. a. in Pastell kopierte und auch sehr ähnliche Bildnisse nach dem Leben zu zeichnen verstand.[2]) Im Jahre 1786 ist sie von der Königlichen Akademie der Künste in Berlin zum Ehrenmitgliede ernannt worden.[3]) In der Majoratsbibliothek zu Rautenburg hat sich nun ein reichhaltiger Band von Handzeichnungen der Gräfin erhalten, und in diesem Bande befindet sich das von ihr in schwarzer und weisser Kreide gemalte Jugendbildnis Kants. Das Original ist 35 cm hoch und 25 cm breit;[4]) behufs Veröffentlichung des Bildes in den Kantstudien hat der Herr Graf von Keyserling auf Rautenburg mit dankenswertester Bereitwilligkeit durch den Hof-Photographen J. C. Schaarwächter in Berlin eine photo-

---

[1]) Ausgabe Rosenkranz-Schubert VII, 2, S. 184 Anm.

[2]) Vgl. Nagler, Neues allgemeines Künstler-Lexikon Bd. VI, S. 546 und XIX, S. 137. — Denina, La Prusse littéraire sous Fréderic II., Berlin 1790, tom. II, 314 berichtet: „Nous avons vu de la main de Madame la comtesse de Kayserling . . . des ouvrages digne d'être exposés dans les salles de l'académie de peinture à Berlin".

[3]) Die alte Stammliste der Akademie ergiebt ausserdem nur, dass die Gräfin den erforderten Lebenslauf nicht eingereicht hat; andere ihre Ernennung betreffende Notizen sind in den Akten nach gütiger Mitteilung des Präsidenten der Akademie Herrn Geh. Regierungsrates Ende nicht enthalten.

[4]) Ich gebe die auf die Technik und Grössenverhältnisse des Bildes bezüglichen Daten nach den Mitteilungen, welche Herr Graf von Keyserling Herrn Prof. Vaihinger und mir in Briefen vom 25. Februar und 7. März d. J. zu machen die grosse Güte gehabt hat.

graphische Reproduktion in verkleinertem Massstabe herstellen lassen; nach dieser Reproduktion, welche das Original in seiner vollen Klarheit und Schönheit in vortrefflichster Weise erkennbar machte, ist die dem vorliegenden Hefte beigegebene Phototypie angefertigt worden.

Die erste Nachricht von dem Vorhandensein des Bildnisses war durch die Altertumsgesellschaft Prussia in Königsberg,[1]) für welche dasselbe auf Veranlassung des Prof. Adalbert Bezzenberger kopiert worden war, an die Oeffentlichkeit gelangt; ich habe hierauf in der Kölnischen Zeitung vom 13. Febr. 1897[2]) eine kurze Notiz erscheinen lassen, und es gebührt dem Herrn Herausgeber der „Kantstudien" das Verdienst, dass er auf Grund jener Notiz sogleich bei Herrn Grafen von Keyserling die Erlaubnis zur Wiedergabe des Bildes nachgesucht hat. Der Herr Graf hat aber seinerseits nicht nur durch ausserordentlich gütiges Entgegenkommen die Veröffentlichung ermöglicht, sondern auch mit grösster Liebenswürdigkeit sich in eingehender Weise über das Bild und die damit zusammenhängenden Fragen brieflich geäussert, so dass die Wissenschaft ihm den wärmsten Dank schuldet, den ich an meinem Teile auch an dieser Stelle in gebührender Weise habe zum Ausdruck bringen wollen.

Das früheste bisher bekannte Bild Kants war dasjenige, welches der Buchhändler Johann Jakob Kanter, bei dem der „Magister legens" Kant in einer Bodenstube während der Jahre 1766—1769 zur Miete wohnte, für seinen neueingerichteten Buchladen durch den Porträtmaler Becker im August 1768 hatte malen lassen.[3]) Durch dieses in Oel ausgeführte Gemälde, welches den Philosophen im 45. Lebensjahre vorführte, ist Kants Porträt dann zuerst in die weitere Oeffentlichkeit getreten, da nach ihm der erste bekannte Stich von Schleuen

---

[1]) Vgl. Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia, 20. Heft, Königsberg 1896, S. 109 ff.

[2]) Nr. 135; adgedruckt in den „Kantstudien" Bd. II, S. 142.

[3]) Vgl. den Brief Hamanns an Herder vom 28. Aug. 1768 (Schriften, hrsgb. von Fr. Roth, Tl. III, S. 385); dazu Reicke in der Altpreussischen Monatsschrift Bd. XVIII, S. 511 f, und Mindens kleine Schrift „Ueber Portraits und Abbildungen Immanuel Kants", Königsberg (1868). Minden beschreibt nur die in des Prof. von Wittich und in seinem Besitz befindlichen Porträts. Eine biographisch-kunstgeschichtliche Zusammenfassung sämtlicher Kantbildnisse nach Art von Hermann Rolletts Goethe-Bildnissen wäre eine dankenswerte Aufgabe, an welche endlich gedacht werden sollte.

angefertigt worden ist.[1]) Das Beckersche Bild ist im Besitz der späteren Inhaber der Firma Kanter, Gräfe und Unzer, geblieben und im Jubiläumsjahr der Kritik der reinen Vernunft in photographischer Nachbildung durch den Buchhandel käuflich gemacht worden.

Die Zeichnung der Gräfin Keyserling zeigt uns Kant nun in viel jüngeren Jahren. Wir haben gesehen, dass er frühestens im Jahre 1753 die Kinder der Gräfin, vielleicht auf Rautenburg, wahrscheinlicher in Capustigall unterrichtet haben kann, dass Karoline Charlotte Amalia aber auch nach dem Jahre 1755, als er in Capustigall bei der Erziehung ihrer Neffen mitwirkte, Gelegenheit gehabt haben wird, ihn häufiger dort zu sehen. Es liegt daher keine Nötigung vor, die Entstehung des Bildes in die Zeit vor dem Frühjahr 1755 — Kant ist am 12. Juni 1755 Magister geworden — zu verlegen; es kann ebenso gut auch während seiner ersten Docentenjahre gemalt worden sein, und ich halte das letztere sogar für wahrscheinlicher. Die philosophischen Neigungen, denen die Gräfin bereits huldigte, als Kant in ihre Nähe kam, machten ihr den jugendlichen Hauslehrer gewiss interessant; aber erst als der Informator ihrer Söhne promoviert worden war und sich habilitiert hatte und durch seine ersten, originellen naturwissenschaftlichen Produktionen die künftige Bedeutung ahnen liess, da erst wird sie daran gegangen sein, die geistvollen Züge des nun auch in einer angesehenen sozialen Stellung wirkenden Mannes zum Vorwurf für ihr künstlerisches Schaffen zu nehmen. Ihr Bild stellt uns Kant also nicht gerade im dreissigsten Lebensjahre dar, jedenfalls aber im Beginne und in der ersten Hälfte der Dreissiger.

Ueber Kants äussere Erscheinung haben wir mehrfache Nachrichten. Nach Rink[2]) behaupteten alle, die ihn in seiner Jugend gekannt hatten, einstimmig, dass seine Gestalt und sein Ansehen damals sehr angenehm und fein gewesen seien. Jachmann[3]) berichtet uns, dass sein Gesicht eine sehr angenehme Bildung gehabt habe und in jüngeren Jahren sehr hübsch gewesen sein müsse. „Sein Haar war blond, seine Gesichtsfarbe frisch und seine Wangen hatten noch im hohen Alter eine gesunde Röte. Aber wo nehme

[1]) In Medaillonform auf Fuss, vor dem 20. Bande der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ 1773. Vgl. Kants Brief an Nicolai vom 25. Oktober 1773 (Rosenkranz-Schubert XI, 1, S. 70f.).

[2]) Ansichten aus Immanuel Kants Leben, Königsberg 1805, S. 93.

[3]) a. a. O. S. 155 f.

ich Worte her, Ihnen sein Auge zu schildern! Kants Auge war wie vom himmlischen Aether gebildet, aus welchem der tiefe Geistesblick, dessen Feuerstrahl durch ein leichtes Gewölk etwas gedämpft wurde, sichtbar hervorleuchtete. Es ist unmöglich, den bezaubernden Anblick und mein Gefühl dabei zu beschreiben, wenn Kant mir gegenüber sass, seine Augen nach unten gerichtet hatte, sie dann plötzlich in die Höhe hob und mich ansah. Mir war es dann immer, als wenn ich durch dieses blaue ätherische Feuer in Minervens inneres Heiligtum blickte". Herder gedenkt seiner in begeisterten Worten in den Briefen zur Beförderung der Humanität:[1] „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offne, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen". Noch als hochbetagter Greis erinnerte Staatsrat Nicolovius sich mit wahrem Feuer des unaussprechlichen Eindruckes, den Kants strahlendes blaues Auge beim ersten Empfange auf ihn gemacht hatte;[2] auch Borowski und Reusch bezeugen gleich lebhaft den ergreifenden und eindringenden Blick. Der Verfasser der Fragmente endlich sagt uns:[3] „In jüngeren Jahren sah Kant (nach den Kupfern und Gemälden zu urteilen) nicht allein wohl aus und besass jene Eigenschaften, welche Cicero einem anmutsvollen Manne beilegt, sondern er hatte auch im übrigen nicht das linkische Benehmen manches Stuben-Gelehrten, er verriet durch seinen ungezwungenen degagierten Anstand, dass Gelehrsamkeit mit Urbanität neben einander wohl bestehen könne."

Halten wir diese Schilderungen und die uns sonst überlieferten Porträts des Philosophen zusammen mit der Zeichnung der Gräfin Karoline Charlotte Amalia, so werden wir gestehen, dass die Künstlerin es meisterhaft verstanden hat, mit wenigen Strichen uns die Züge Kants in ihrer jugendlich knospenhaften Form zu vergegenwärtigen. Die hohe, heitere Stirn, die feingebildete Nase, das helle, leuchtende Auge, diese charakteristischen Merkmale in dem Aeusseren des geisterfüllten Mannes, sie treten uns hier in lebensvoller Wahr-

---

[1]) Sechste Sammlung, Brief 79.
[2]) Nach Schubert, Werke XI, 2, S. 177.
[3]) Mortzfeldt a. a. O. S. 128.

heit entgegen, und wir sehen die Persönlichkeit in ihrem wirklichen Wesen vor uns, wie die Mitwelt sie gekannt hat und wie sie von den Nachgeborenen bewundert und verehrt wird: den tiefen Denker und den einfachen, schlichten, von Güte und Wohlwollen erfüllten Menschen.

Die Ueberlieferung, dass die Gräfin von Keyserling sehr ähnliche Bildnisse nach dem Leben habe zeichnen können, hat durch diesen späten Fund aus ihrem Nachlasse eine glänzende Bestätigung erhalten.

Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung.

Von K. Vorländer in Solingen.

Dritter und letzter Artikel.

III. Die Zeit der Verbindung mit Schiller.

(Schluss.)

Ehe wir zu dem letzten Abschnitt von Goethes Leben übergehen, haben wir zu den letzten Jahren der mit Schiller gemeinsam verlebten Periode noch eine kleine Nachlese zu liefern: geschöpft aus den neuerschienenen Bänden der Weimarer Ausgabe, die uns bei der Stoffsammlung zum vorigen Artikel noch nicht vorlagen (Abteilung Briefe, Band XVI und XVII). Bringen die folgenden Notizen auch nichts von besonderer Wichtigkeit, so lassen sie doch Goethes fortdauerndes Interesse für Philosophisches und Philosophen deutlicher als bisher erkennen und dürfen daher in einer Abhandlung nicht fehlen, die sich möglichste Vollständigkeit in der Darstellung von Goethes Verhältnis zu Kant und mittelbar auch zu den übrigen Philosophen seines Zeitalters zum Ziele gesetzt hat.

Dass die Kantische Philosophie ihre Führerrolle im Anfange des neuen Jahrhunderts in den Augen der Zeitgenossen, so auch Goethes, bereits ausgespielt hatte, beweist, wenigstens mit Bezug auf die Aesthetik, folgende Stelle aus einem Briefe des Dichters an seinen Weimarschen Ministerkollegen von Voigt vom 26. Januar 1802, wo es von dem Kunstgelehrten Fernow heisst: „Er war zur Kantischen Zeit, da er die Künste von Seiten dieser Philosophie zuerst anfasste, als ein wacker strebender Mann bekannt, nur hat sich, seit der Zeit er in Italien ist, so viel in diesen Fächern geändert, dass ich fürchte, er wird seine Aesthetik noch einmal umschreiben müssen, wenn er zurück kommt."

Vom Herbst 1803 an interessiert sich Goethe lebhaft für die Weitererhaltung der, durch die aus den Annalen von 1803 bekannten Umstände gefährdeten, Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung und wirbt nach allen Seiten hin um Mitarbeiter. Von Philosophen bekannten Namens wendet er sich zu diesem Zweck persönlich an Schleiermacher (Nr. 4732),[1]) Steffens (4737), Hegel (4765 und 4779, er wird noch als „werthester Herr Doktor“ angeredet), Schelling (4770), durch andere an Schad (4738), Niethammer und Reinhold, die denn auch sämtlich zur Mitarbeit gewonnen werden. Ein im Konzept (XVII, 293—295) vorhandenes längeres Einladungsschreiben an den alten Freund Jakobi ist nicht zur Absendung gelangt. — Unter den in der Litteraturzeitung erschienenen Rezensionen, für deren Gewinnung, Durchsicht und Beurteilung neben dem Jenaer Redakteur, Professor Eichstädt (vgl. Annalen von 1803), Goethe als spiritus rector in einer grossen Anzahl von Briefen sich besonders thätig zeigt, befindet sich auch eine solche über Kants Pädagogik (herausgegeben von Rink 1803), verfasst von einem gewissen, sonst unbekannten, Dr. Schelle und abgedruckt in Nr. 46 vom 23. Februar 1804; Goethe äussert sich gegen Eichstädt (4867 und 4811) über den Stil des Rezensenten, ohne das Thema selbst zu berühren. — Der Verfasser der im vorigen Artikel (Kantstudien I, 351) von uns erwähnten Einleitung in die Philosophie der Nationen — zunächst die französische — ist unbekannt geblieben.[2]) — In Bezug auf Kants Tod hatten wir eben dort bemerkt, dass derselbe „weder in den Briefen noch in den Annalen des Jahres 1804“ Erwähnung finde. Das ist jetzt dahin zu berichtigen, dass sich allerdings in einem Briefe Eichstädts an Goethe, vom 26. Februar 1804,[3]) der im übrigen eine grosse Reihe redaktioneller Anfragen enthält, als Postskript die Bemerkung findet: Dass Kant gestorben ist, wissen Sie wahrscheinlich schon. Während Goethe auf die kleinste redaktionelle Frage des Schreibens Bescheid erteilt, fehlt hierauf auffallender Weise jede Erwiderung! Freilich ist zu bedenken, dass die Antwort Goethes nur in Randbemerkungen zu Eichstädts Brief besteht — ein Modus des Verkehrs, den Eichstädt selbst empfohlen hatte — und so denn vielleicht auch

---

[1]) Wir geben im Folgenden nur die Nummern dieser sämtlich in die Jahre 1803/1804 fallenden Briefe, nach der Weimarer Goethe-Ausgabe. Für die persönlichen Beziehungen zum Teil vom Interesse, bieten sie sachlich nichts von Bedeutung.

[2]) a. a. O. XVII 295, Anm. zu 4813.

[3]) ebd. S. 83.

hier, wie an einer andern Stelle des Briefes (S. 81) „der Platz zu eng“ war. Immerhin ist die Nichtberücksichtigung der Notiz, zumal da noch zwei Beilagen Goethes zu seiner Antwort (vom 29. Febr.) folgen, auffallend und zeugt jedenfalls nicht von tieferer Anteilnahme an dem Ereignis. Dagegen ist ein Distichon Goethes auf Kant aus dem Sommer 1804 erhalten. Am 4. Juli schreibt Goethe an Eichstädt: „Beikommendes Avertissement würde nach neulicher Abrede unmittelbar über dem Strich, ganz wie es ist, abgedruckt. Sodann folgte unter dem Strich das Distichon in zwei Zeilen, wie es hier geschrieben steht. Hat unser Voss etwas dabei zu erinnern, so bitte um Nachricht.“ Das „beikommende Avertissement“ enthielt, wie der Herausgeber bemerkt,[1]) eine Anzeige (ob von Goethe selbst herrührend, konnte ich nicht feststellen) der bekannten, von Loos in Berlin hergestellten Denkmünze auf Kant, deren Rückseite den Genius der Philosophie auf einem von Eulen gezogenen Wagen darstellt, mit der Inschrift: Lucifugas domuit volucres et lumina sparsit. Hierauf spielte Goethes unter dem Strich stehendes Distichon an:

Sieh! das gebändigte Volk der lichtscheu muckenden Kauze
Kutscht nun selber, o Kant, über die Wolken Dich hin.

Voss muss wohl „etwas zu erinnern“ gehabt haben, denn Anzeige und Distichon sind erst im August d. J. (Intelligenz-Blatt L. Z. Nr. 93) abgedruckt worden.

Seiner ganzen Natur nach, war Goethe ein persönlicher oder gar gehässiger Ton in den Besprechungen zuwider. So äussert er einmal (Nr. 4856, 22. Februar 1804) gegenüber einer scharf polemisierenden Rezension Reinholds: Leider seien die philosophischen gewöhnlich polemisch; „aber was will man machen? Es ist einmal der Zustand . . . die Nahgesinnten, die unter sich nicht einig sind, treten alsdann sogleich zusammen, wenn es gegen einen dritten Entferntgesinnten losgeht“ (4928). Aehnlich ironisch will er 3. Oktober (Nr. 4972) „den Herren Philosophen statt einer darstellenden eine polemische Arena eröffnen“ und meint 19. Juli (4928), man würde „nie erleben, dass ein Philosoph gegen den anderen einen guten Willen habe“. Es handelte sich auch in diesem Falle um eine Reinholdsche Rezension und zwar von Fichtes, ‚Sonnenklarem Bericht an das Publikum‘. „Fichtes Ernst verdiente wenigstens ernstlich behandelt, nicht persifliert zu werden“ (S. 158). Am 23. Januar 1805 (5017) meint er in seiner reservierten, kühl-ironischen Art: „die

[1]) Goethes Briefe an Eichstädt. Mit Erläuterungen herausgegeben von W. v. Biedermann. Berlin. Hempel, 1872. S. 259, vgl. S. 91.

Rezensionen von Freund Dr. (sc. Reinhold) werden ja den Anti-Identikern zu grossem Troste gereichen, da sie den Gegensatz mit Ehren auftreten sehen" (nämlich in dem von R. besprochenen Buche Müllers ‚Lehre vom Gegensatz'). Am ausführlichsten endlich spricht sich über diese Dinge der Brief an Eichstädt vom 16. Januar 1805 (5013, XVII, S. 239—242) aus. Im Anschluss an den groben und gehässigen Ton eines Rezensenten (Grohmann), der in der Litteraturzeitung nicht geduldet werden dürfe, meint er: „ein Versichern des Verfassers, dass ihm das nicht zu Kopf will, was andere denken und lehren", könne man „höflicher oder gröber, von allen Philosophen hören, deren Individualität gegenwärtig den deutschen philosophischen Parnass entzweit".

Derselbe Brief enthält auch eine für Goethes Stellung zu Schelling nicht unwichtige Ausführung. Wir wissen bereits, dass man dem Goetheschen Kreise um diese Zeit einseitige Verherrlichung Schellings vorwarf (Kantstudien I 347 f., 351). Ganz in Uebereinstimmung mit dem, was wir dort über diesen Punkt (z. B. S. 346 f.) feststellen konnten, bemerkt Goethe hier mit ruhiger Würde: „Herr Schelling ist niemals unbedingt bei uns gelobt worden; es findet sich mehr als eine bedingende und in der Sache tief eingreifende Erinnerung, sodass also auch hier kein Parteigeist erscheint. Sollte man aber nur alsdann unparteiisch genannt werden, wenn man Männer, die man schätzt, in seinem Reviere misshandeln lässt, so würde ich für meine Person gern auf den Ruf der Unparteilichkeit Verzicht thun" (a. a. O. S. 241).

IV. Von Schillers Tod bis zu Goethes Ende.

(1805—1832.)

In Schiller verlor Goethe, wie er mehrere Wochen nach des Freundes Tode (1. Juni 1805) an Zelter schrieb, „die Hälfte seines Daseins". Und sollte man die Stärke dieses Ausdrucks mit der Neuheit der Verlustempfindung erklären wollen — noch am letzten Tage des Jahres 1805 klagt er gegen Eichstädt, dass er „nach dem Tode eines so werten Freundes nur halb fortlebe". Die ungeheure Lücke, die Schillers trotz seiner Krankheit unerwartetes Hinscheiden in Goethes Dasein riss, machte sich naturgemäss vor allem in philosophischer Hinsicht bemerkbar. War doch Schiller gewissermassen der Mentor gewesen, der den philosophischen Dämmerungszustand,

in dem der Freund schwebte, gelichtet, der den „steifen Realisten" zum kritischen Idealisten gemacht, mit dem er sich über philosophische Fragen mündlich und schriftlich hundert-, ja tausendfach ausgetauscht hatte. Zudem hatte der geistsprühende junge Schelling Jena verlassen; Hegel blieb zwar noch kurze Zeit da, allein es wurde ihm schon damals, wie Goethe klagt (siehe unten), schwer, sich anderen mitzuteilen, und er hatte sein erstes bedeutendes Werk noch nicht geschrieben; Niethammer, der übrigens auch bald von Jena fortging, und andere dii minorum gentium konnten keinen vollgiltigen Ersatz bieten. So ist es denn sehr begreiflich, dass die intimere Beschäftigung des Dichters mit Philosophie fortan zurücktritt. Bezüglich der Kantischen insbesondere kann dies für das folgende Jahrzehnt mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden. Was dagegen bleibt — bleibt, auch trotz der Selbstäusserung in den Annalen von 1817: „Seit Schillers Ableben hatte ich mich von aller Philosophie im Stillen entfernt" — ist das philosophische Interesse. Betrachten wir im Folgenden zunächst:

1. Goethes philosophische Studien, Aeusserungen und Beziehungen von 1805—1816.[1])

1805.

Ende August studiert Goethe in der Lauchstädter Einsamkeit die ihm von F. A. Wolf übersandten Schriften des „wunderbaren Mystikers" Plotin (5132, 5133, 5135), von denen er einen Abschnitt (nach einer lateinischen Uebersetzung) übersetzt und an Freund Zelter schickt (Beilage zu 5134, vgl. auch 5142).[2]) 16. November (5147) lobt er gegen Eichstädt die Rezension dreier „Geschichten" der Philosophie (Buhle, Tennemann, Tiedemann) in der Litteraturzeitung. Im Dezember korrespondiert er über eine Stelle des Lukrez mit dessen Uebersetzer Knebel (5152, 5156). —

1806.

Am 17. und 18. April hatte Luden Fichtes soeben erschienene Schrift „Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen

[1]) Die Briefe der Jahre 1805 (von Schillers Tod an) bis 1807 incl. enthält Bd. XIX der Weim. Ausg., Bd. XX: 1808 und 1809, 1. Hälfte, XXI: 1809, 2. Hälfte und 1810. Wir citieren in der Regel nur Datum und Briefnummer.

[2]) In den Handschriften des Goethe-Schiller-Archivs zu Weimar fand ich unter Goethes philosophischen Papieren ein in lateinischer Sprache verfasstes Verzeichnis der Titel von Plotins Abhandlungen (libri) a) ordine chronologico, b) ordine typographico.

im Gebiete der Freiheit“ in der Litteraturzeitung besprochen. Goethe lobt am 19. April (an Eichstädt) die Beurteilung und fügt hinzu: „Allenfalls könnte man sagen: Recensent habe Fichte zu streng behandelt, wenn nicht die Lehre und das Wesen dieses ausserordentlichen Mannes zu grossen Forderungen berechtigte“ (5191). Am gleichen Tage bittet er Zelter, ihm seine Eindrücke von Fichtes Vorlesungen in Berlin oder, „wenn Sie nicht hineingehen, etwas von der Stimmung und dem Sinne der Besseren“ mitzuteilen (5193).

Zum 16. August findet sich in dem Tagebuche (III, 159) notiert: Steffens' Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaften durchgesehen; zum 29.: Mit Hegel über Steffens gesprochen. Die Annalen des Jahres 1806 (a. a. O. S. 583) bemerken von derselben Schrift: sie (die Grundzüge) „gaben genug zu denken, indem man gewöhnlich mit ihm in uneiniger Einigkeit lebte“. Dem entspricht denn auch die witzig-ironische Charakteristik des „wunderlichen Buches“ in einem Briefe an F. A. Wolf vom 31. August (5236), u. a.: das Büchlein habe zwar an seiner Vorrede „einen honigsüssen Rand, an seinem Inhalte aber würgen wir andern Laien gewaltig“. Bei der Gelegenheit erfahren wir auch, dass Goethe bei einem Aufenthalt in Halle 1805 ungesehen hinter der Thüre(!) in den Kollegien mehrerer Professoren, so auch Steffens', hospitiert hat (S. 187, vgl. S. 507 f.)!

Vom 13. September datiert ein freundlicher, aber nur Persönliches behandelnder Brief an Schelling, ein eben solcher vom 31. Oktober. Während in der Nähe sich die Schlacht vorbereitet, wird zu Jena Anfang Oktober „dieser trüben Ansichten ungeachtet nach alter akademischer Weise mit Hegel manches philosophische Kapitel durchgesprochen“ (Annalen S. 586). Hegel zählt denn auch zu dem Kreis der näheren Freunde, die später um ein briefliches Wort der Beruhigung über ihre Schicksale während und nach der Schlacht gebeten werden. Von Hegel handelt auch die oben bereits gestreifte Aeusserung vom 14. März

1807.

An Knebel (5329): „Dass Hegel nach Bamberg gegangen, um den Druck seiner Werke zu sollicitieren, ist mir sehr lieb. Ich verlange endlich einmal eine Darstellung seiner Denkweise zu sehen. Es ist ein so trefflicher Kopf, und es wird ihm so schwer, sich mitzuteilen!“ — Von dem in diesem Jahre verfassten, später als Einleitung in die „Morphologie“ aufgenommenen Aufsatze „Bildung

und Umbildung organischer Naturen", in welchem mit den Begriffen „Idee" und „Erfahrung" ganz in Kantischem Sinne operiert wird, ist schon früher (Kantstudien I 320 oben) die Rede gewesen. — In einem Briefe an Reinhard vom 28. August (5409) geben ihm polemische Aeusserungen von Reimarus über seine Farbenlehre, die nach den aus einem anderen Konzepte Goethes[1]) gegebenen Proben allerdings ziemlich viel metaphysischen nonsens enthalten zu haben scheinen, Anlass zu der kurzen Selbstcharakteristik: „Die Redensweise des guten alten Herrn ist gerade die, die mich in meiner Jugend aus den philosophischen Schulen vertrieb und zu dem Huronischen Zustand hindrängte, in dem ich mich noch befinde."

Vom Herbst ab studiert er für seine „Geschichte der Farbenlehre" auch die in Betracht kommenden Philosophen und zwar, wie sich aus den Tagebüchern ergiebt, nach Buhles Geschichte der neueren Philosophie, einem Lehrbuche, das sich ihm wohl nicht allein durch seine Ausführlichkeit (6 Bände) und die grosse Belesenheit und Objektivität des im allgemeinen Kantisch gesinnten Verfassers, sondern auch dadurch empfahl, dass es manche wertvolle Auszüge aus seltenen Werken enthielt.[2]) So ist zum 25. September Roger Bacon notiert, zum 9.—15. Oktober Baco von Verulam, Buhle ausserdem vom 26.—29. September täglich, sowie am 1. und 3. Oktober erwähnt. Die betreffenden Partieen in der Geschichte der Farbenlehre enthalten, nach kurzer Berührung der Pythagoräer, des Demokrit, Epikur, Lukrez, Pyrrho, Empedokles und Zeno, die berühmte vergleichende Charakteristik von Plato und Aristoteles, heben sodann die Bedeutung des lange verkannten Roger Bacon ausführlich und kräftig hervor und gehen darauf zu den Männern der Renaissance (Telesius, Cardanus) über, um dann von dem zweiten Baco ebenfalls eine ausführliche, mehr ungünstige als günstige, allgemeine Charakteristik zu geben. Von Descartes wird, ausser einer ganz kurzen persönlichen Skizze, nur das für Goethes Spezialthema Wertvolle gegeben, von Malebranche bloss das Letztere, desgleichen bei den Späteren.

Am 16. September beglückwünscht er den alten Freund Jakobi zu seiner Rede als Akademiepräsident in München, wenn auch nicht mit ungeteilter Zustimmung. Jakobi solle sich über „die Philister und Nützlichkeitsforderer" nur nicht unnötig aufregen (5416, vgl. 5428). Eine ungefähr gleichzeitige Rede Schellings — gemeint

[1]) Weim. Ausg. XIX, S. 528 f. [2]) Vgl. Ueberweg-Heinze I. S. 10.

ist offenbar die „über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur“ — „trifft“ mehr „mit seiner Ueberzeugung zusammen“ (5442 an Eichstädt); „da man Gutes genug davon sagen kann“, beabsichtigt Goethe selbst eine Rezension derselben zu liefern (5441), wozu er dann doch nicht gekommen zu sein scheint (cf. 5448, 5483, 5552, 5558 und XIX S. 533 f.), es müsste denn diejenige sein, die am 25. November 1809 noch immer unabgedruckt bei Eichstädt liegt (5866).

1808.

Am 11. Januar findet sich in einem Briefe an Jakobi (5482) wieder eine jener Anerkennungen des philosophischen Idealismus im allgemeinen, denen wir gerade diesem Glaubensphilosophen gegenüber schon öfter in Goethes Briefen begegnet sind. Freilich ist hier nur in sehr allgemeiner Weise von einem „höheren Standpunkt“ die Rede, „auf den uns die Philosophie gehoben hat“. „Wir haben das Ideelle schätzen gelernt, es mag sich auch in den wunderlichsten Formen darstellen“ (dies letztere mit Beziehung auf Zacharias Werner gesagt). Auch in diesem Schreiben wird Schelling gelobt: „Schellings Rede hat mir viel Freude gemacht. Sie schwebt in der Region, in der wir auch gern verweilen.“ Das findet aber nicht den Beifall des alten Anti-Spinozisten Jakobi, der in seiner Antwort vom 23. Februar Schelling „doppelzüngig“ schilt. In der Philosophie gebe es nur Platonismus und Spinozismus; zwischen beiden müsse man wählen, und zwar entscheide da des Menschen ganzes Gemüt. Sein Herz zwischen beiden zu teilen, sei unmöglich, noch unmöglicher, sie wirklich zu vereinigen, wie Schelling wolle. Leider äussert sich Goethe in dem in der Weimarer Ausgabe zum ersten Male herausgegebenen ausführlichen Briefe vom 7. März, der doch wohl schon die Antwort auf jenen darstellt, nicht über diesen Punkt. Er bleibt nur bezüglich Schellings Rede dabei, dass ihr Inhalt „im Ganzen mit dem übereinstimme, was die W. K. F. (d. i. die Weimarer Kunstfreunde), welche freilich keine Elohims sind, für wahr halten und auch oft genug ausgesprochen haben“, d. h. wahr in dem „produktiven“ Sinne, „dass auf diesem Wege etwas entspringen und das Entsprungene einigermassen begriffen werden kann“. Inwiefern er von Schellings Rede, „ihrer Anlage und Form nach“, differiere, wisse er selbst nicht recht. Im übrigen gesteht er in diesem Briefe seine „unbedingte Verehrung“ für Roger Baco, „dagegen mir sein Namensvetter, der Kanzler, wie ein Herkules vorkommt, der einen Stall von dialektischem Miste reinigt, um ihn

mit Erfahrungsmist füllen zu lassen". Am interessantesten aber für uns ist die überaus scharfe Art, wie er sich im Anschluss an die Richtung des Romantikers Zacharias Werner, der bei seinem damaligen Aufenthalte in Weimar viel von sich reden machte — über dessen „Verkuppelung" des Heiligen mit dem Schönen „oder vielmehr Angenehmen und Reizenden" ausspricht: es entstehe daraus „eine lüsterne Redouten- und Halb-Bordellwirtschaft, die nach und nach noch schlimmer werden wird". Klingt das nicht so „rigoristisch", wie Kant nur immer sein kann?

Den Namen Kants finden wir in einem Gespräche vom 15. April d. J. erwähnt, von dem Riemer berichtet.[1]) Nachdem von Goethe — vermutlich in Anknüpfung an den ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringenden geschichtlichen Teil der Farbenlehre — als Hauptkulturmomente der Menschheitsentwicklung die Bibel, Plato und Aristoteles, daran anschliessend die Neuplatoniker und Scholastiker und wiederum die Bibel (Reformation) bezeichnet worden seien, habe Goethe gemeint: „Kant bringe die Scholastiker(!) wieder." Wir erlauben uns die Vermutung, dass der Dichter von dem philosophisch ungebildeten Riemer, was die Bedeutung der Aeusserung angeht, missverstanden und letztere bei der Niederschrift wie bei dem Uebergang in die — nicht immer zuverlässige — Biedermannsche Sammlung möglicherweise noch eine Umgestaltung erfahren haben kann: andernfalls wäre das Goethesche Urteil, noch dazu in dieser Unbegründetheit, ebenso unfruchtbar wie verfehlt: da die Aehnlichkeit zwischen Kant und der Scholastik doch kaum in etwas Anderem als höchstens der schulmässigen Form bestehen kann. Zudem würde das hier ausgesprochene Urteil in vollstem Gegensatz zu einer anderen, undatierten Aeusserung Goethes stehen, von der derselbe Riemer zu berichten weiss: „Skeptizismus, Kantischer oder Kritizismus(!), konnte nur aus dem Protestantismus entstehen, wo jeder sich Recht gab und dem andern nicht, ohne zu wissen (!), dass sie alle bloss subjektiv urteilten" (a. a. O. S. 249). Auch hier haben wir Bedenken gegen die Berichterstattung. Die Verwandtschaft Kants mit dem Protestantismus, soweit sie in Wahrheit vorhanden ist, kommt jedenfalls in jenen Worten nur sehr oberflächlich zum Ausdruck. Jedenfalls muss man sich hüten, aus solchen allgemein gehaltenen und indirekt überlieferten Wendungen allzu tiefe Schlüsse zu ziehen.

---

[1]) Bei Biedermann a. a. O. II, S. 200.

Aus dem Jahre

1809

ist nur sehr wenig zu berichten. Am 6. und 7. März studiert Goethe, laut Angabe des Tagebuchs, Descartes (für die Geschichte der Farbenlehre), am 6., 8., 9. und 10. April wird die Lektüre Buhles erwähnt, am 10. mit besonderer Namennennung Spinozas. Am 3. Juli bemerkt er, dass er an den letzten Bänden des Buhleschen Werkes angelangt sei. — In sämtlichen aus diesem Jahre erhaltenen Briefen haben wir keine philosophische Anspielung entdecken können, ausser einer Erwähnung Franz Baaders, dem Bettina Brentano für eine Zusendung danken soll (11. September 1809, Nr. 5802), und jener schon oben (Ende von 1807) angedeuteten Bitte um ev. Rücksendung der nicht abgedruckten Rezension von Schellings Rede. Ueber Baaders Schriften ist Goethe so höflich zu bemerken: „Es war mir von den Aufsätzen schon manches einzelne zu Gesichte gekommen. Ob ich sie verstehe, weiss ich selbst kaum, allein ich konnte mir manches daraus zueignen."

Auch das Jahr

1810

bietet nur dürftige Ausbeute für uns. Von dem „überreichen" Inhalt dieses „bedeutenden" Jahres weiss Goethe gleichwohl in den Annalen nichts Philosophisches zu berichten. Man müsste denn die Worte dahin rechnen, in denen er seine „eigene Art" physikalischer Forschungsmethode entwickelt: „das Subjekt in genauer Erwägung seiner auffassenden und erkennenden Organe, das Objekt als ein allenfalls Erkennbares gegenüber, die Erscheinung durch Versuche wiederholt und vermannigfaltigt, in der Mitte" (S. 599); eine Auffassung, die an den „Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt" von 1792 (vgl. Kantstudien I, 95 f.) und die Verhandlungen mit Schiller darüber 1798 (ebd. S. 332—334) erinnert. Von brieflichen Aeusserungen steht damit in Zusammenhang die gegenüber Reinhard vom 7. Oktober d. J. (6038): „.. Ein Philosoph [Schelling?] hat mich höchlich gepriesen, dass ich das Subjekt, das empfangende, aufnehmende Organ, mit in die Physik eingeführt. Ich habe ihm dagegen versichert, dass ich alles mögliche thun würde, um es nicht wieder herauszulassen."

Ausser diesen sachlich-methodischen Aeusserungen, die uns Goethe wenigstens im ganzen und grossen noch auf den Spuren des Kritizismus zeigen, ist uns aus diesem Jahre ein Zeugnis von des Dichters Verehrung für die Person Kants erhalten. Wilhelm

von Humboldt, mit Goethes Liebhaberei an Autographen nicht unbekannt, übersendet ihm am 10. Februar im Auftrage des Dr. Motherby in Königsberg (des bekannten langjährigen Freundes von Kant), wie schon früher ein von Goethe „gütig aufgenommenes“ Blatt, so jetzt „ein Büchelchen, das auf Kants Tische gelegen hat, in seinen Händen gewesen ist und also zu einem reineren Andenken dient“; M. bitte sich dafür ein Autogramm Goethes aus. Das früher gesandte Blatt wird von Humboldt bereits — ohne nähere Angaben — in einem Briefe an Goethe vom 26. Dezember 1809 (Goethe-Jahrbuch VIII, 71) erwähnt, ebenso auch die Gewohnheit Kants, alles mögliche auf Zettel niederzuschreiben. Von Goethe besitzen wir in dieser Angelegenheit folgendes kurze Dankschreiben „an William Motherby“ vom 1. März 1810 (5925): „Herrn Dr. Motherby sage ich den aufrichtigsten Dank für die mir gütig verehrten Blätter Kantischer Handschrift. Ich werde sie als Seltenheiten, ja als Heiligtümer bewahren und mich dabei oft des Verewigten, dem wir so viel schuldig sind, und jener Freunde erinnern, die in seinen alten Tagen so treulich an ihm hielten.“ Ob nun das Schreiben auf eine der beiden angeführten Sendungen oder eine uns unbekannte dritte die Antwort bildet — jedenfalls zeugt es von warmer, aus dem Herzen kommender Verehrung des grossen Dichters für den grossen Philosophen und ist als solches wertvoll, auch wenn es uns keine weiteren Schlüsse auf Goethes damalige Stellung gestattet. — Uebrigens bemüht sich auch im Jahre 1812 noch Niebuhr für Goethes Sammlung um Autogramme von Kant (und Hippel) und übersendet sie ihm am 8. August dieses Jahres (Goethe-Jahrbuch VIII, 91).[1])

1811.

Im Jahre 1811 erschien Jakobis hauptsächlich gegen Schelling gerichtete Schrift „Von den göttlichen Dingen“, die Goethes Pantheismus unangenehm berühren musste. Er selbst bekennt darüber in den Annalen (S. 602): „Jakobi ‚von den göttlichen Dingen‘ macht mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott. Musste, bei meiner reinen tiefen angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so dass diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen

[1]) Ein Verzeichnis der in Goethes Besitz gewesenen Kant-Autographen bringe ich unten in den ‚Publikationen aus dem Goethe-Schiller-Archiv‘.

Existenz machte, musste nicht ein so seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, entfernen?" Jakobi treibt ihn vielmehr zu seiner alten Liebe — Spinoza zurück. „Doch ich hing meinem schmerzlichen Verdrusse nicht nach, ich rettete mich vielmehr zu meinem alten Asyl und fand in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung, und da sich indes meine Bildung gesteigert hatte, ward ich im schon Bekannten gar manches, das sich neu und anders hervorthat, auch ganz eigen frisch auf mich einwirkte, zu meiner Verwunderung gewahr." Diese Stelle scheint uns für Goethes philosophische Entwicklung sehr bezeichnend, namentlich um dessen willen, was zwischen den Zeilen zu lesen ist. Seine philosophische Bildung hat sich in dem Viertel Jahrhundert, das vergangen, seitdem er für den jüdischen Weisen geglüht, „gesteigert"; das ihm von jener Zeit her Bekannte wirkt jetzt nicht bloss „ganz eigen frisch" auf ihn ein, sondern „gar manches" thut sich auch „neu und anders" hervor. Das kann auf gar nichts anderes gehen als auf die ihm durch Schiller vermittelte Einführung in die Ideen der kritischen Philosophie, die von da an ein wesentliches Stück des Goetheschen Ideenschatzes geblieben sind und ihm natürlich auch für die nachfolgenden Systeme das Verständnis unschwer eröffneten.

Unter den „wichtigen Büchern", die er in diesem Jahre las und „deren Einfluss bleibend war", erwähnt Goethe in den Annalen auch ein philosophisches: de Gérando, histoire de la philosophie, auf das er, wie sich aus einem Briefe an Reinhard ergiebt,[1]) schon Jahrs zuvor bei seinen Studien zur Farbenlehre aufmerksam geworden war.

1812.

Am 18., 19. und 20. Januar beschäftigt er sich, nach Angabe des Tagebuchs, mit dem Studium von Giordano Bruno, der ihn (Annalen S. 604) zu „allgemeiner Betrachtung und Erhebung des Geistes" anregt, aber auch zu Bemerkungen über die Schwierigkeit, das gediegene Gold aus den „ungleich begabten Erzgängen vergangener Jahrhunderte" herauszuhämmern Anlass giebt.[2])

[1]) 6021 (22. Juli 1810), XXI, 364 f. — Der vollständige Titel lautete: Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie. 3 Bde. Paris 1804, übersetzt von Tennemann. 2 Bde. Marburg 1806—1807.

[2]) Im Goethe-Schiller-Archiv finden sich unter der Ueberschrift: „Grundsätze des Jordanus Brunus, eines Italieners, der zu Anfang des vorigen Jahr-

Im übrigen gehen die aus diesem Jahre bisher zum Vorschein gekommenen philosophischen Aeusserungen Goethes wiederum auf den Streit zwischen Jakobi und Schelling, wobei er sich entschieden auf die Seite des letzteren stellt. So schreibt er 25. März an Knebel: „Ein Buch, welches mich erschreckt, betrübt und wieder auferbaut hat, ist von Schelling gegen Jakobi. Nach der Art, wie der letzte sich in den sogenannten „göttlichen Dingen“ herausgelassen, konnte der erste freilich nicht schweigen, ob er gleich sonst zu den hartnäckigen Schweigern gehört. Wir andern, die wir uns zur Schellingschen Seite bekennen, müssen finden, dass Jakobi übel wegkommt“.[1]) Eine noch ausführlichere Expektoration findet sich in dem Briefe vom 8. April an denselben Knebel, in dem sich Goethe zunächst äusserst bitter über Jakobi persönlich auslässt. Er habe vorausgesehen, dass es mit Jakobi „so enden“ werde; dieser habe seine (Goethes) „redlichste Bemühungen ignoriert, retardiert, ihre Wirkungen abgestumpft, ja vereitelt“. Er findet in dem Buche von den göttlichen Dingen (ähnlich wie 18 Jahre früher in Schillers „Anmut und Würde“) harte Stellen gegen den Leitfaden seines (Goethes) ganzen Lebens und Strebens. Dann aber — und das ist von besonderer Wichtigkeit — lässt Goethe seinen eigenen Standpunkt hervortreten: „Wem es nicht zu Kopf will, dass Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung oder, wie ein neuerer Franzos [Degérando?] sich genialisch ausdrückt, Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst — aufgeben sollen ... Wer ferner nicht dahin gekommen ist einzusehen, dass wir Menschen einseitig verfahren und verfahren müssen, dass aber unser einseitiges Verfahren bloss dahin gerichtet sein soll, von unserer Seite her in die andere Seite ein-

hunderts in Rom als Atheist ist verbrannt worden“ — 18 Sätze ‚Von der Gottheit‘. 1. Das Göttliche Wesen ist unendlich. 2. So wie es ist, so vermag es auch. 3. So wie es vermag, so wirkt es auch u. s. w. (Die Bezeichnung des ‚vorigen‘ Jahrhunderts für das Jahr 1600 beweist die Zeit vor 1800 als Zeit der Niederschrift).

[1]) Der vollständige Titel von Schellings Schrift lautet: „Denkmal der Schrift Jakobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.“ Tübingen 1812.

zudringen, sie womöglich zu durchdringen —, der sollte einen so hohen Ton nicht anstimmen." Für den einzigen Vorteil des Jakobischen Buches erklärt Goethe schliesslich, dass es wenigstens „Schelling aus seiner Burg (sc. des Schweigens) hervorgenötigt" habe. Es sei ihm gerade in seinem „augenblicklichen Sinnen und Treiben" daran gelegen, „den statum controversiae zwischen den Natur- und Freiheitsmännern recht deutlich einzusehen, um nach Massgabe dieser Einsicht meine Thätigkeit in verschiedenen Fächern fortzusetzen".

Es würde uns zu weit führen, auf Goethes Stellung zu Jakobis und Schellings Philosophemen des Näheren einzugehen. Das ist ein Kapitel für sich. Es kommt uns hier nur darauf an, aus solchen Zeugnissen eine Art indirekten Beweises für sein Verhältnis zu Kant zu gewinnen. Nun sind vorstehende Aeusserungen Goethes allerdings nicht ganz eindeutig und bestimmt, aber ein tiefgehender Einfluss Kants ist jedenfalls in ihnen nicht zu verspüren. In gewissem Sinne sind freilich auch für Kant, um eines von jenen oben genannten Begriffspaaren herauszugreifen, Geist (besser: Form) und Materie „notwendige Doppelingredienzien", denn auch für Kant, wie für Schiller und Fichte, ist die Form nicht ohne Materie, die Materie nicht ohne Form denkbar.[1]) Aber sie haben im Systeme des kritischen Idealismus, wie in jeder idealistischen Philosophie überhaupt, nicht „beide gleiche Rechte" zu beanspruchen; erstes Erfordernis der Wissenschaft bleibt es vielmehr, die Materie immer mehr in Form, d. i. Geist=Gesetz, aufzulösen: wie ja auch Goethe in die „andere Seite" eindringen, sie womöglich durchdrungen wissen will. Jakobi ist für Goethe der blosse „Freiheitsmann", dem gegenüber der Dichter sich hier als der Mann der Natur fühlt und gebärdet, der die Freiheit, „wenn sie sich ja einmal aufdringt, geschwind als Natur traktieren" will[2]): während Kant, recht verstanden, Natur- und Freiheitsmann zugleich ist. [Meine Rechtfertigung dieser Auffassung, die ich zuletzt in dem Artikel ‚Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage', Bd. I, S. 203—207 dieser Zeitschrift entwickelt habe, will ich an dieser Stelle nicht wiederholen.] Mit der Gleichsetzung von Gedanken — Ausdehnung, Geist — Materie lenkt Goethe offenbar von der erkenntnis-theoretischen Bahn ab und in die dogmatisch-metaphysischen Pfade Spinozas ein, an dessen gött-

[1]) Vgl. K. Vorländer, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Marburg 1893. S. 52 f.

[2]) Vgl. die Aeusserung gegen Schiller vom 5. Juli 1803 (Kantstudien I 350).

liche Attribute auch das Bild von den ‚Stellvertretern Gottes' erinnert. Andererseits klingt freilich die spätere Betonung unseres einseitig-verfahren-Müssens wieder an die Methode des kritischen Idealismus an. In Goethe ringen hier augenscheinlich verschiedene Momente nach Versöhnung oder wenigstens friedlichem Nebeneinander, wie wir dies alsbald auch an seinem eigenen Eingeständnis bestätigt sehen werden.

Jakobi selbst gegenüber kann er natürlich nicht mit derselben Heftigkeit auftreten, allein er lehnt die Schrift doch auch in einem Schreiben an den Autor vom 10. Mai 1812 deutlich genug ab. Er vergleicht sich darin mit dem ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen der Gottheit zugebracht hat und daher unangenehm berührt ist, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will. Jakobi seinerseits will Goethe noch nicht aufgeben: er solle das Büchlein nach Jahresfrist noch einmal lesen; „ich glaube nicht, wie Du, dass wir zunehmend auseinander streben" (28. Dezember d. J.). In seiner Antwort vom 6. Januar

1813

bleibt Goethe jedoch fest. Die Menschen würden durch Gesinnungen, besonders in der Jugend, vereinigt, durch Meinungen, besonders im Alter, getrennt. Sehr bedeutsam ist das im Verlaufe dieses Briefes sich findende Bekenntnis des Dichters von der Vielseitigkeit seines Wesens. „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt.[1]) Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Er wirke am liebsten, nach innen und aussen, „im Stillen fort", und sehe es so auch am liebsten bei anderen. Wir werden auf diese hochwichtigen, das pantheistische Bekenntnis der Annalen von 1811 (s. oben

[1]) In diesen Zusammenhang gehört eine genau denselben Gedanken ausdrückende, undatierte, aber vielleicht bei dieser Gelegenheit schriftlich fixierte Aeusserung auf einem Zettel, die in den Paralipomena II zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften (Weim. Ausg. XI, 374) zuerst veröffentlicht worden ist: „Wir sind Naturforschend Dichtend Sittlich
Pantheisten Polytheisten Monotheisten."

S. 12) in glücklicher Weise ergänzenden Geständnisse in der abschliessenden Gesamtcharakteristik zurückkommen.

Die Annalen dieses Jahres beweisen, dass diese spät (1819–1825) niedergeschriebenen, den Stempel des Greisenhaften tragenden Lebenserinnerungen durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen können. Obwohl sie das Interesse des Autors für alles Neue und sein „mannigfaltiges Bücherstudium" gerade in diesem Jahre besonders hervorheben, machen sie doch neben allen den Einzelheiten in Theater, Kunst, Litteratur und Naturwissenschaften nichts Philosophisches namhaft. Und doch wissen wir nicht bloss von jener lebhaften Beschäftigung mit dem Jakobi'schen Buche, sondern finden im Tagebuche auch Spinoza (7. Oktober) und Schopenhauer (4., 7., 14. November) erwähnt. Die Beurteilung des letzteren in einem Briefe an Knebel (24. November 1813) stellt der Menschenkenntnis unseres Dichters ein glänzendes Zeugnis aus. Klingt es nicht wie eine vaticinatio ex eventu, wenn er den angehenden Philosophen folgendermassen schildert: „... Der junge Schoppenhauer (sic!) hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter junger Mann dargestellt; Du wirst weniger Berührungspunkte mit ihm finden als ich, musst ihn aber doch kennen lernen. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neueren Philosophie zu bringen. Man muss abwarten, ob ihn die Herren vom Metier in ihrer Gilde passieren lassen, ich finde ihn geistreich, und das Uebrige lasse ich dahin gestellt..."

In das Jahr 1813 gehören endlich noch die Ausführungen über Kant, die in Goethes Gedächtnisrede auf Wieland (gehalten in der Trauerloge) vorkommen, auf welche S. 323, Anm. 3 der Kantstudien I bereits angespielt wurde. Enthalten sie auch kein offenes Bekenntnis für oder gegen, so lässt sich doch manches zwischen den Zeilen lesen, und jedenfalls verdient eine historisch-kritische Schilderung der Kant-Bewegung in ihrem Einflusse auf die Dichtkunst durch einen Goethe unsere Aufmerksamkeit, zumal da sie eine der wenigen, vollkommen verbürgten Aeusserungen über Kant aus Goethes Alter ist (denn die von Eckermann u. a. überlieferten können naturgemäss nicht denselben Grad von Authenticität beanspruchen). In den ersten Sätzen des uns angehenden Abschnittes der Rede (IV, 642) stellt Goethe geschickt den Uebergang Kants von der vorkritischen, der Popularphilosophie verwandteren zur kritischen Periode und seine Wirkungen dar. „Wenn früher Kant in kleinen Schriften nur von seinen grösseren Ansichten präludierte und in

heiteren Formen selbst über die wichtigsten Gegenstände sich problematisch zu äussern schien, da stand er unserem Freunde (sc. Wieland) noch nah genug; als aber das ungeheure Lehrgebäude errichtet war, so mussten alle die, welche sich bisher in freiem Leben, dichtend so wie philosophierend, ergangen hatten, sie mussten eine Drohburg, eine Zwingfeste darin erblicken, von woher ihre heiteren Streifzüge über das Feld der Erfahrung beschränkt werden sollten.“ Dann folgt, immer im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Philosophie und Poesie, die Dreiteilung der Kantischen Philosophie in Wissenschafts-, Sitten- und Geschmackslehre, ausmündend in den Einfluss der letzteren auf die ausübende Dichtkunst. „Aber nicht allein für den Philosophen, auch für den Dichter war, bei der neuen Geistesrichtung, sobald eine grosse Masse sich von ihr hinziehen liess, viel, ja alles zu befürchten. Denn ob es gleich im Anfang scheinen wollte, als wäre die Absicht überhaupt nur auf Wissenschaft, sodann auf Sittenlehre und was hiervon zunächst abhängig ist, gerichtet, so war doch leicht einzusehen, dass, wenn man jene wichtigen Angelegenheiten des höheren Wissens und des sittlichen Handelns, fester als bisher geschehen, zu begründen dachte, wenn man dort ein strengeres, in sich mehr zusammenhängendes, aus den Tiefen der Menschheit entwickeltes Urteil verlangte, dass man, sag' ich, den Geschmack auch bald auf solche Grundsätze hinweisen und deshalb suchen würde, individuelles Gefallen, zufällige Bildung, Volkseigenheiten durchaus zu beseitigen und ein allgemeines Gesetz zur Entscheidungsnorm hervorzurufen.“ Im Folgenden wird dann die Wirkung des Kritizismus auf die deutsche Poesie kurz angedeutet. „Dies geschah auch wirklich“ (in der Kritik der Urteilskraft) und nun „that sich in der Poesie eine neue Epoche hervor, welche mit unserem Freunde (Wieland), so wie er mit ihr, in Widerspruch stehen musste.“ Noch jetzt sei „der daraus in der deutschen Literatur entstandene Konflikt keineswegs beruhigt und ausgeglichen.“ Das Weitere, Wieland persönlich Betreffende interessiert uns hier nicht. Wie sehr nun auch Goethe in diesen Auslassungen die kühle Ruhe des objektiven Beurteilers bewahrt, so kann doch darüber kein Zweifel sein, was mit der neuen, zu Wielands Dichtart im Gegensatz stehenden Epoche der Poesie gemeint ist, und wer seine Anregungen durch die Kantische Aesthetik erhalten hat: es ist die klassische Dichtung Schillers und Goethes selbst, die „individuelles Gefallen“ und zufällige „Volkseigenheiten“ beseitigend, ein „aus den Tiefen der Menschheit entwickeltes“ Urteil verlangt. In diesem

Sinne kann auch Goethe, wie viel er auch in Stimmung und Empfindung von dem Königsberger Weisen abweichen mag, als Kants Jünger bezeichnet werden.

1814.

Die hohe Wertschätzung Kants als naturwissenschaftlicher Autorität drückt sich sehr bezeichnend aus in einem Briefe Goethes an den Professor Schweigger in Nürnberg (später in Halle) vom 25. Sept.[1]): „Seit unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagt: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstossen denken (das heisst doch wohl, nicht ohne Polarität), bin ich sehr beruhigt, unter dieser Autorität meine Weltanschauung fortsetzen zu können, nach meinen frühesten Ueberzeugungen, an denen ich niemals irre geworden bin.“ [2])

Aus

1815

sind einige auf Kant bezügliche Aeusserungen Goethes aus dessen Gesprächen mit Sulpiz Boisserée erhalten.[3]) Leider ist dieser Bericht, wie wir bereits mehrfach (Kantstudien I, 78, 81) zu sehen Gelegenheit hatten, wenig zuverlässig. Das sei hier noch durch die folgenden Beispiele bestätigt. — Wenn Goethe am 2. August 1815 geäussert haben soll: „Was möchte aus der Metamorphose der Pflanzen geworden sein, wenn ich von Kant u. s. w. (!) nichts gehört hätte?“, so steht dem nicht bloss die schon in unserem ersten Artikel (S. 83) zitierte Aeusserung gegenüber Eckermann direkt entgegen, sondern auch das ganze berühmte Gespräch mit Schiller.[4]) — Am 3. Oktober, im Reisewagen zwischen Heidelberg und Karlsruhe, an einem herrlichen Vormittage (Tagebücher V, 185), erzählt ihm Goethe „seine philosophische Entwicklung.“ Wie erfreulich, wenn wir über dieses Thema einen authentischen, ausführlichen Bericht hätten! Aber man urteile über die folgenden abgerissenen Sätze: „Philosophisches Denken, ohne eigentliches philosophisches System. Spinoza hat zuerst grossen und immer bleibenden Einfluss auf ihn geübt. Dann Bakos kleines Traktätchen de Idolis (von denen aller Irrtum der Welt komme)... So reiste er nach Italien; da besonders wurde er immer von philosophischen Gedanken verfolgt und kam er auf die Idee der Metamorphose. Als er nachher (?) Schiller in Jena sah, teilt er ihm diese Ansicht der Dinge mit, da rief Schiller gleich:

[1]) Von Boxberger (1880) mitgeteilt im Archiv für Literaturgeschichte IX, 334 f.

[2]) Vgl. Kantstudien I, 95 und unten S. 205 ff.

[3]) Bei Biedermann a. a. O. III, S. 185 f. 250.

[4]) Vergl. meine Ausführungen Kantstudien I, 316—320.

Ei, das ist eine Idee! Goethe mit seiner naiven Sinnlichkeit sagte immer: Ich weiss nicht, was eine Idee ist, ich sehe es wirklich in allen Pflanzen u. s. w. (sic!). Nun wollte er sich doch mit der Sprache und dem System dieser (?) Männer bekannt machen, so kam er durch Schiller an die Kantische Philosophie, die er sich von Reinhold (!) in Privatstunden vortragen liess u. s. w. (!).“ Die Grundstimmung des Gespräches ist wohl wiedergegeben, das Richtige scheint überall hindurch, die allgemeinen Umrisse stimmen: Philosophisches Denken ohne eigentliches System, Einfluss Spinozas, anfänglich naive Sinnlichkeit, Einführung in Kants Philosophie durch Schiller. Allein die Einzelheiten sind mindestens ungenau: Spinozas Einfluss hat, wie wir wissen, nicht immer angedauert, von einem solchen Bakos vollends ist uns sonst gar nichts bekannt (die Behandlung desselben in der Geschichte der Farbenlehre — s. oben — spricht eher dagegen), Reinhold ist mit Niethammer verwechselt, und vor allem fehlen bestimmte Daten ganz. So können wir mit diesem Berichte kaum etwas anfangen. Der gute Boisserée, der nach seinem eigenen Zeugnis (in demselben Gespräche) seine philosophische Bildung hauptsächlich von Friedrich Schlegel erhalten hatte, war wohl ein trefflicher Kunstkenner, aber schwerlich der Mann, der dem Verständnis der kritischen Philosophie gewachsen war. Darauf lässt auch die sonderbare Mitteilung vom 2. August (ebd. S. 186) schliessen, Goethe habe, als er von der „wunderlichen Bedingtheit des Menschen auf seine Vorstellungsart“ gesprochen, dieselbe mit der „Antinomie der Vorstellungsart nach Kant (!)“ identifiziert.

1816.

In den Winter 1815—16 fällt eine Korrespondenz mit dem jungen Schopenhauer, aus der 9 Briefe Schopenhauers an Goethe im Goethe-Jahrbuch IX abgedruckt sind, ohne jedoch für unser Thema Ausbeute zu liefern. Auf diesen Briefwechsel bezieht sich wahrscheinlich ein kürzerer Abschnitt aus den Annalen von 1816: „Dr. Schopenhauer trat als wohlwollender Freund an meine Seite. Wir verhandelten manches übereinstimmend mit einander.“ Die Verschiedenheit der beiderseitigen Naturen macht sich indes doch bald bemerkbar. „Doch liess sich zuletzt eine gewisse Scheidung nicht vermeiden, wie wenn zwei Freunde, die bisher mit einander gegangen, sich die Hand geben, der eine jedoch nach Norden, der andere nach Süden will, da sie dann sehr schnell einander aus dem Gesichte kommen.“ Auch in den Annalen von 1819, um dies gleich

vorwegzunehmen, erwähnt er noch einmal den Besuch Dr. Schopenhauers, eines „meist verkannten, aber auch schwer zu kennenden, verdienstvollen jungen Mannes“, der ihn „aufregte und zur wechselseitigen Belehrung gedieh.“

2. Die Kantstudien des Jahres 1817.

In den Annalen von 1817 (a. a. O. S. 611) bemerkt Goethe über sein Verhältnis zur Philosophie während der im vorigen geschilderten Periode: „Seit Schillers Ableben hatte ich mich von aller Philosophie im Stillen entfernt und suchte die mir eingeborene Methodik, indem ich sie gegen Natur, Kunst und Leben wendete, zu immer grösserer Sicherheit und Gewandtheit auszubilden.“ Deshalb sei ihm die Zustimmung eines Philosophen (Hegel) zu seiner Farbenlehre, zu „dem, was ich meinerseits nach meiner Weise vorgelegt“, von besonderem Werte gewesen. Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, dass unter dieser „Entfernung von aller Philosophie“ jedenfalls nicht Interesselosigkeit derselben gegenüber verstanden werden darf. Dagegen ist ohne Frage durch Schillers Tod eine gewisse Entfremdung gegenüber der Philosophie bei Goethe eingetreten, und von einer vertrauteren Beschäftigung mit philosophischen Problemen, wie sie durch die Freundschaft und den innigen Geistesaustausch mit Schiller in ihm wachgerufen worden war, war nicht viel zu bemerken. Diejenige Art ‚natürlicher‘ Philosophie oder Methodik andererseits, die Goethe hier als ihm eingeboren bezeichnet, ist ihm in der That von Anfang an bis zu seinem Ende eigen geblieben. Niemals hat er sich einem Philosophen von Fach ganz ergeben, niemals in die Fesseln eines Systems sich eingesponnen.

Wenn wir mit dem Jahre 1817 einen neuen Abschnitt in unserer Darstellung eintreten lassen, so ist dies nicht etwa in der Meinung geschehen, dass jetzt, im 69. Lebensjahre des Dichters, ein neuer philosophischer Lebensabschnitt für ihn begonnen habe, sondern nur deshalb, weil das Jahr ihn wieder zu lebhafterer Beschäftigung mit Kantischer Philosophie zurückgeführt hat, und weil uns von diesem Jahre ab wieder häufiger, als in dem seit Schillers Tode verflossenen Jahrzehnt Aeusserungen, und zwar in der Regel sehr anerkennende Aeusserungen über Kant begegnen, wozu allem Anschein nach vor allem die erneute Beschäftigung mit demselben im Jahre 1817 beigetragen hat.

Diese erneute Beschäftigung mit Kant ging allerdings zunächst wohl nicht aus einem rein philosophischen Triebe hervor, sondern

hing mit einem autobiographisch-historischen Zwecke zusammen. Indem Goethe die Geschichte seines botanischen Studiums schrieb, die in den Heften ‚Zur Morphologie‘ 1817 zuerst gedruckt wurde, ward er von selbst dazu geführt, „den Einfluss der Kantischen Lehre auf seine Studien geschichtlich zu betrachten“ (Annalen S. 612). Denn ein Kapitel derselben bildete ursprünglich das später als integrierender Bestandteil in die Annalen von 1794 (s. daselbst und Kantstudien I 316—319) aufgenommene ‚glückliche Ereignis‘ seiner Verbindung mit Schiller. Diese aber war es eben, wie wir gesehen, die ihn zu Kant brachte.

Nun findet sich freilich in eben dieser ‚Geschichte meines botanischen Studiums‘ eine Stelle, die jener Behauptung vornehmlich Kantischen Einflusses entgegenzustehen scheint und deshalb auch mit Vorliebe von denjenigen ins Feld geführt zu werden pflegt, die Goethe schlechtweg als Spinozisten betrachten. „Vorläufig will ich bekennen, dass nach Shakespeare und Spinoza auf mich die grösste Wirkung von Linné[1]) ausgegangen“ (V 746); womit eine zu derselben Zeit (7. November 1816) in einem Briefe an Zelter gebrauchte Wendung ganz übereinstimmt: „Ausser Shakespeare und Spinoza wüsste ich nicht, dass irgend ein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich gethan als Linné!“ Da fühlt man sich denn doch unwillkürlich zu der Frage veranlasst: Wo bleiben dann Kant und Schiller, vor allem dieser letztere? Hat jemals ein Mensch den Einfluss Linnés auf Goethe höher als den Schillers geschätzt? Es könnte allenfalls vielleicht heissen: eine so lebhafte, augenblickliche Wirkung, obwohl sich auch hiergegen Bedenken geltend machen lassen. Wir möchten uns inbetreff dieses Punktes vielmehr auf die eigenen Worte Goethes über seine Schriftstellerei, und zwar speziell gerade in Bezug auf diese seine zu verschiedenen Zeiten entstandenen naturwissenschaftlichen Schriften, berufen: „Nach abwechselnden Ansichten, unter dem Einflusse entgegengesetzter Gemütsstimmungen verfasst, zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben, konnten sie nimmermehr zur Einheit gedeihen... Widersprüche und Wiederholungen liessen sich nicht vermeiden...“ [2]) Goethe war eben — obwohl seine unbedingten Verehrer dies nicht Wort haben wollen — ein Mensch, wie andere auch, der sich in seinem langen Leben „durch vielerlei Zustände hindurchzuarbeiten“

[1]) Gemeint ist vor allem dessen ‚Philosophie der Botanik‘.

[2]) ‚Zwischenrede‘ in den Abhandlungen ‚Zur Naturwissenschaft im allgemeinen‘ (V 1194).

(ebd.) hatte. Sehen wir also im folgenden nicht allzusehr auf solche einzelnen, unter Augenblicksstimmungen niedergeschriebenen Sätze, sondern auf das Thatsächliche! Wir setzen zunächst die kurzen Notizen des Tagebuches hierher.

Schon zum 3. Januar verzeichnet dasselbe: ‚Ueber Kants Philosophie'. Leider ohne sonstigen Zusatz, sodass sich keine weiteren Schlüsse ziehen lassen. Zum 1. April: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. 2. April: Kants Kritik der Urteilskraft (daneben Thomas Campanella). 3. April: Geschichte meines botanischen Studiums durchgedacht... Thomas Campanella, Kants Kritik der Urteilskraft. 5. April (ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Uebrigen): Kants Behauptung „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letztern, dass ihr niemals eine Erfahrung congruieren könne". 6. April: Geschichte meines botanischen Studiums. Morphologie, erster Bogen. [Notizen über fortgesetzte Arbeit an der Geschichte des botanischen Studiums finden sich noch häufig in diesem und dem folgenden Monat. 12.—14. April: Thomas Campanella. 15. April: Leibnizens Protogäa]. 13. Mai: Bekanntschaft mit Schiller bei Gelegenheit der Batschischen Gesellschaft. 14. Mai: Kantischer Einfluss auf meine Denkweise und Studien. 22. Mai: „Bekanntschaft mit Schiller bei Gelegenheit der Metamorphose... Manches Interessante, auf Naturwissenschaft, Naturphilosophie und literarisches Leben sich Beziehendes..." Goethe befand sich damals in Jena. Darauf bezieht sich folgender, von Goethe später durchgestrichener unvollendeter Satz am Beschlusse dieses Tages: „In Jena zu studieren macht mir doppelte Freude, da wir vor so viel Jahren durch..." [1]) 26. Mai: Verschiedenes zu dem naturwissenschaftlichen Hefte. 27. Mai: Dreimal am Tage (dazwischen Unterbrechungen durch anderes) ‚Kritik der Urteilskraft', das letzte Mal: ‚Kritik der teleologischen Urteilskraft vom 71. § an'. 28. Mai: Früh das naturwissenschaftliche Heft überlegt. 30. Mai: Kritik der Urteilskraft. 3. Juni: Erster Bogen allgemeine Naturwissenschaft (dieselbe Schrift wird 25. Mai, 5., 7., 9., 13., 14. Juni u. ö. erwähnt). 10. Juni: Ueber Fiktion und Wissenschaft gedacht. Das Unheil, das sie stiften, kommt bloss aus dem Bedürfnis der reflektierenden Urteilskraft her, die sich irgend ein Bild zu ihrem Gebrauch erschafft, dieses aber nachher als wahr

[1]) Weimarer Ausgabe, Abteilung Tagebücher, Band VI S. 295 unter den Lesarten zu S. 51, 10.

und gegenständlich konstituiert, wodurch dann das, was eine Zeit lang hülfreich war, im Fortschritt schädlich und hinderlich wird. 27. Juni: Bildungstrieb bei Veranlassung einer Stelle aus Kant. 29. Juni: Hegel über Licht und Farbe.[1]) [20. Juli: Solgers philosophische Gespräche. 28. Juli: Leibnizische Korrespondenz (zweimal). 30. Juli: Nachts Leibniziana]. 8. September: Einwirkung der Kantischen Philosophie auf meine Studien... (Nach Tische) Einwirkung der Kantischen Philosophie fortgesetzt... Späterhin Kant, Vorbereitung auf morgen. 9. September: Intuitiver Verstand (Kants) auf Metamorphose der Pflanze bezüglich... Die Arbeiten von früh fortgesetzt. 10. September: Anschauender Verstand. 17. Sept.: Bildungstrieb.

In Vorstehendem haben wir zusammengestellt, was sich über die Kantstudien des Jahres 1817 gleichsam aktenmässig konstatieren lässt. Kann man auch nicht von einem andauernden, in die Tiefe dringenden Studium sprechen, so steht doch eine — an manchen Tagen, wie 27. Mai und 8. September, ziemlich intensive — Beschäftigung mit Kant immerhin für zwölf Tage ausdrücklich fest und ist für eine Reihe weiterer Tage, an denen von der Veranlassung der Bekanntschaft mit Schiller, der Geschichte des botanischen Studiums, den Schriften zur allgemeinen Naturwissenschaft die Rede ist, als wahrscheinlich oder doch möglich anzunehmen. Ferner geht aus fast allen Daten des Tagebuches unzweideutig hervor, dass Goethes Studium demjenigen Werke des Königsberger Weisen gilt, das ihn von jeher am meisten angezogen hatte: der Kritik der Urteilskraft,[2]) und zwar, wie für den 1. April und 27. Mai durch die Nennung des Titels bezeugt ist, aber auch sonst sich unschwer erkennen lässt, nicht sowohl dem ästhetischen, als vielmehr dem teleologischen Teile derselben. Weniger als Dichter, denn als Naturforscher, der sich über die Prinzipien seiner Wissenschaft klar werden will, fühlt Goethe sich von Kant angezogen. In diesem Jahre speziell gab ihm, wie erwähnt, die Geschichte seines botanischen Studiums und in ihr wieder besonders das folgenreiche Gespräch mit Schiller (Kantstudien I 316 ff.) den Anlass, den Kantischen Ein-

[1]) Wahrscheinlich betrifft dies § 318 und 320 aus Hegels eben erschienener ‚Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften', die Boisserée Goethe zugeschickt hatte (Lesarten S. 299, vgl. 4. und 8. Juli).

[2]) Nur die Stelle vom 5. April — dieselbe, die Schiller ihm entgegengehalten hatte — findet sich nicht dort, sondern Kr. d. reinen V. (Reclam) S. 487. In Goethes Handexemplar, das ich vor mir habe, S. 640, ist sie übrigens auffallender weise nicht angestrichen. Das lässt darauf schliessen, dass das Anstreichen der Stellen (s. unten) vor 1794, wahrscheinlich bei der ersten Lektüre um 1790, erfolgte.

fluss auf die eigene Denkweise einer Nachprüfung zu unterziehen. Diesen Zusammenhang bestätigt auch ein kürzlich von mir unter Goethes Briefen an Eichstädt[1]) entdeckter Zettel vom 14. Mai 1817, demselben Tage also, an dem das Tagebuch „Kantischen Einfluss auf meine Denkweise und Studien“ und andere Vorbereitung zu Geschäfts- und Drucksachen“ notiert. Goethe bittet darin um Beantwortung folgender chronologischer Fragen, zu denen Eichstädt die Antworten am Rande verzeichnet:

Wann kamen Schillers Räuber heraus? Wann Don Carlos? Wann das erste Stück der Horen? Wann ist Moritz gestorben? Wann kam die Kritik der reinen Vernunft heraus? Die Kritik der Urteilskraft 1790?[2])

Aber nicht nur diese Geschichte des botanischen Studiums mit der mehrerwähnten, später in die Annalen aufgenommenen Episode ‚Glückliches Ereignis‘, sowie die dem Leser ebenfalls schon aus dem ersten Artikel (I S. 77 ff.) bekannten Auslassungen über die „Einwirkung der neueren Philosophie“ stehen mit den erneuten Kantstudien von 1817 in Zusammenhang, sondern auch mehrere kleinere Aufsätze, die in die Ausgaben unter dem Titel „Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen“ aufgenommen sind, verdanken denselben ihre Entstehung, wahrscheinlich auch bereits ihre Niederschrift.

Diese zunächst bloss aus dem sachlichen Zusammenhang, sowie aus der Notiz der Annalen geschöpfte Vermutung ward mir durch die Tagebuchbemerkungen vom 27. Juni und 17. September zur Gewissheit bezüglich des bisher, so viel ich weiss, von den Herausgebern nicht datierten Aufsatzes „Bildungstrieb“.[3]) Die Angabe des erstgenannten Tages: „Bildungstrieb bei Veranlassung einer Stelle aus Kant“ stimmt ganz zu dem, was Goethe selbst zu Beginn des kleinen Aufsatzes berichtet: „Ueber dasjenige, was in genannter wichtiger Angelegenheit gethan sei, erklärt sich Kant in seiner Kritik der Urteilskraft[4]) folgendermassen: In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr sowohl zum Beweise derselben als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben geleistet als Herr Blumenbach.“ Goethe erzählt

[1]) Herausgegeben von W. v. Biedermann. Nr. 207.

[2]) Man sieht auch hier, wie die Kritik der Urteilskraft dem Dichter bekannter ist, als die Kr. d. r. V. (die Goethe in der dritten Auflage [von 1790] besass).

[3]) S. W. V. 1196.

[4]) § 81 S. 314 f. (Reclam).

dann weiter, dass das Zeugnis „des gewissenhaften Kant“ ihn aufs neue zur Lektüre des früher nur flüchtig gelesenen Blumenbachschen Werkes angeregt habe. Auf die naturphilosophische Materie des kleinen Aufsatzes einzugehen, würde zu weit vom Thema abführen, zumal da ein bestimmender Einfluss Kants sich in dem weiteren Verlaufe desselben nicht bemerkbar macht.

Beinahe ebenso ausgemacht scheint es mir nach den obigen Tagebuchnotizen vom 9. und 10. September, dass die der „Einwirkung der neuen Philosophie“ in den Ausgaben folgende kleine, aber wichtige Abhandlung „Anschauende Urteilskraft“ in diesem Jahre entstanden ist. Sie beginnt mit feinen Bemerkungen über Kants Methode und Darstellungsart. „Als ich die Kantische Lehre wo nicht zu durchdringen, doch möglichst zu nutzen suchte, wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfahre schalkhaft ironisch, indem er bald das Erkenntnisvermögen auf engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinaus deutete. Er mochte freilich bemerkt haben, wie anmassend und naseweis der Mensch verfährt, wenn er behaglich, mit wenigen Erfahrungen ausgerüstet, sogleich unbesonnen abspricht und voreilig etwas festzusetzen, eine Grille, die ihm durchs Gehirn läuft, den Gegenständen aufzuheften trachtet. Deswegen beschränkt unser Meister seinen Denkenden auf eine reflektierende diskursive Urteilskraft, untersagt ihm eine bestimmende ganz und gar. Sodann aber, nachdem er uns genugsam in die Enge getrieben, ja zur Verzweiflung gebracht, entschliesst er sich zu den liberalsten Aeusserungen und überlässt uns, welchen Gebrauch wir von der Freiheit machen wollen, die er einigermassen zugesteht.“ In diesem Sinne sei ihm folgende Stelle[1]) „höchst bedeutend“ erschienen: „Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besondern geht, das ist von dem Ganzen zu den Teilen. — Hierbei ist gar nicht nötig zu beweisen, dass ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen

[1]) Es sind eigentlich zwei Stellen. Sie finden sich Kr. d. U. § 77, 295 und S. 296. Man vergleiche übrigens zu diesem ganzen Abschnitte den unter „Publikationen etc.“ folgenden Bericht über Goethes Exemplar der Kritik der Urteilskraft.

Beschaffenheit auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte." Daran schliesst nun Goethe eine interessante Weiterbildung des Kantischen Gedankens. Er stützt sich dabei auf das analoge Verfahren Kants in seiner Ethik. Zwar scheine in der eben angegebenen Stelle der Verfasser, wie Goethe richtig erkennt, „auf einen göttlichen Verstand zu deuten", allein, „wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit, uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürft' es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, dass wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten". Dies wendet nun Goethe zum Schluss auf seine eigenen naturphilosophischen Bestrebungen an. „Hatte ich doch erst unbewusst und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte von Königsberg selbst nennt, mutig zu bestehen."

Der ganze Aufsatz ist offenbar in historischer Rückschau auf die eigene frühere Entwicklung geschrieben: „als ich . . . suchte, wollte mir . . . dünken." Zuerst hatte er „unbewusst", nur „aus innerem Trieb" auf das Urbildliche, Typische gedrungen, durch das „Anschauen einer immer schaffenden Natur" war ihm eine naturgemässe d. i. mit der wirklichen Natur im Einklang stehende Darstellung in der „Metamorphose der Pflanzen" gelungen. Nunmehr d. i. nachdem er die Kritik der Urteilskraft gelesen, nachdem die kritische Philosophie ihn über sich selbst aufgeklärt, eine „neue höchst frohe Lebensepoche" für ihn heraufgeführt,[1]) fühlte er sich in seinem Vorhaben gestärkt, das „Abenteuer der Vernunft" mutig zu bestehen. Dieser letztere Ausdruck findet sich bei Kant übrigens nicht in demselben § 77, aus welchem jene Stellen entnommen waren, sondern erst in § 80 (S. 309 Anmerkung) an der berühmten Stelle, wo er 70 Jahre vor Darwin einen von dessen Grundgedanken ausgesprochen hat. Eben diese „Hypothese" einer von der „niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur" bis hinauf zum Menschen sich vollziehenden, stufenartigen Entwicklung wird von Kant dort als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" bezeichnet. Dieser Zusammenhang tritt in Goethes obigen Worten nicht deutlich hervor, wie denn überhaupt

[1]) Vgl. Kantstudien I, 83 ff. und meine dortigen Ausführungen.

der Aufsatz mit jener Wendung leider abbricht. Es scheint mir nach alledem ziemlich gewiss, dass Goethe bei seinen Ausführungen nur seine eigene, in der Metamorphose der Pflanzen enthaltene naturphilosophische Theorie vor Augen hatte — worauf ja auch die hinzugefügte Bemerkung im Tagebuch vom 9. September (s. oben) deutlich hinweist — nicht etwa die Ausbildung, die dem Gedanken des anschauenden Verstandes oder der intellektuellen Anschauung in den Systemen Fichtes oder Schellings gegeben worden ist, deren Namen er ja auch hier nicht erwähnt, während er sich durch Kant ausdrücklich angeregt bekennt. Die Möglichkeit einer „anschauenden Urteilskraft", die der Philosoph der reinen Vernunft wenigstens als nicht undenkbar zugegeben hatte, kam aber Goethes ganzer, aufs Anschauen gerichteter Geistesanlage sehr entgegen, wie denn der Dichter auch in seinem Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft sich einen ähnlich lautenden Hinweis durch doppeltes Antreichen ausgezeichnet hatte: „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen."[1]) Freilich vollzieht Goethe, trotz aller Bescheidenheit, mit der er ein völliges Durchdringen der Kantischen Lehre nicht für sich in Anspruch nehmen will, mit dieser Weiterbildung eines Kantischen Gedankens ein bewusstes Hinausschreiten über die durch die kritische Philosophie „unserem" Verstande gezogenen Grenzen. — Schliesslich wollen wir nicht unbemerkt lassen, dass in Ausdrücken wie „der köstliche Mann" und „unser Meister" sich auch hier die hohe persönliche Hochschätzung bekundet, die unser Dichter dem „Alten vom Königsberge" allzeit bewahrt hat.

Diesem Aufsatze folgt in den Ausgaben der Werke der dritte und letzte hier noch zu besprechende, von Goethe „Bedenken und Ergebung" betitelt. Auch er erscheint durch Kantische Gedankengänge angeregt und beeinflusst, wie schon sein Thema beweist. Denn Bedenken und Ergebung betreffen — das Verhältnis der Idee zur Erfahrung. Zum Belege mögen Sätze dienen, wie: „Die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt;" oder: „Zwischen Idee und Erfahrung scheint eine gewisse Kluft befestigt, die zu überschreiten

---

[1]) In: Transscendentale Deduktion der reinen Verstandsbegriffe § 16, S. 661 (Reclam).

unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Dessen ungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit —", und nun folgt allerdings etwas unsystematisch, aber darum nicht weniger zutreffend: — „Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden." Am deutlichsten aber ist auf Kant Bezug genommen in dem Satze: „Endlich finden wir, bei redlich fortgesetzten Bemühungen, dass der Philosoph wohl möchte Recht haben, welcher behauptet, dass keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugiebt, dass Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen." Der Anschluss an jene Stelle Kants, die bei der Bekanntschaft mit Schiller eine so wichtige Rolle spielte und auch im Tagebuch vom 5. April 1817 (s. oben) wieder citiert ist, liegt auf der Hand. Steiner[1]) vermutet deshalb eine Abfassung bald nach jenem Gespräch mit Schiller (1794) oder vor 1806/1807 (das letztere wohl wegen der Verwandtschaft mit ähnlichen Aeusserungen in der 1807 geschriebenen Abhandlung ‚Bildung und Umbildung organischer Naturen'[2])). Wir halten für wahrscheinlicher, dass Goethe diesen Aufsatz zusammen mit den beiden anderen, eben erwähnten in dem Kantstudienjahre 1817 — vielleicht an eben jenem 5. April — korrigiert, möglicherweise auch niedergeschrieben hat, legen indes auf diese chronologische Fixierung keinen allzugrossen Wert. Wir können uns in dieser Hinsicht auf Goethes eigene Aeusserungen in der schon oben einmal angeführten, einleitenden „Zwischenrede" (S. 1194) berufen: „Die Jahreszahl lässt sich nicht hinzufügen, teils weil sie nicht immer bemerkt war, teils weil ich, gegen meine eigenen Papiere mich als Redakteur verhaltend, das Ueberflüssige und manches Unbehagliche daraus verbannen durfte." Das Wesentliche für uns besteht vielmehr darin, dass Goethe diese (Kantische) Auffassung des Verhältnisses von Idee und Erfahrung ohne Einschränkung in seine Werke aufgenommen, also doch, bis zu einem gewissen Grade mindestens, auch später daran festgehalten hat.

Von Spinozismus dagegen lässt sich meines Erachtens in allen drei Aufsätzen sehr wenig bemerken.

Aus dem Spätherbst dieses für unser Thema so ergiebigen Jahres 1817 endlich ist uns der Auszug einer philosophischen Unterhaltung mit dem bekannten französischen Philosophen Victor Cousin

[1]) A. a. O. S. 117.

[2]) Ueber dieselbe vgl. oben S. 6 und Kantstudien I 329.

aufbewahrt. Goethes Tagebuch bemerkt unter den Notizen zum 18. Oktober nur lakonisch: Mr. V. Cousin, Professeur de Philosophie à Paris, reisend, um die deutsche Philosophie näher kennen zu lernen. Der von Cousin stammende Bericht[1]) verlegt das Gespräch auf den 20. Oktober. Danach bezweifelte Goethe zunächst die Fähigkeit der Franzosen zum Philosophieren, er schien u. a. Descartes nicht zu kennen (was wir besser wissen), danach habe er auf die aus dem kleinen Sachsen-Weimar hervorgegangenen philosophischen Köpfe: Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Herder, Schiller, Wieland — auch letzterer sei ein Philosoph auf seine Manier — hingewiesen. Den nun folgenden interessantesten Teil des Gesprächs lassen wir wörtlich folgen: „J'ai tout vu en Allemagne, depuis la raison jusqu'au mysticisme. J'ai assisté à toutes les révolutions. Il y a quelques mois, je me suis mis à rélire Kant, rien n'est si claire, depuis que l'on a tiré toutes les conséquences de tous ses principes. Le système de Kant n'est pas détruit. Ce système ou plutôt cette methode consiste à distinguer le sujet de l'objet; le moi qui juge de la chose jugée avec cette réflexion que c'est toujours moi qui juge.“ So seien die Verschiedenheiten der Urteile erklärlich. „La méthode de Kant est un principe d'humanité et de tolérance.“ — „La philosophie allemande c'est la manifestation des diverses qualités de l'esprit. Nous avons vu paraître tour à tour la raison, l'imagination, le sentiment, l'enthousiasme. —“

Sehen wir von den interessanten allgemeinen und historischen Streiflichtern ab, so ergeben sich einige bemerkenswerte Aeusserungen Goethes über Kant, die durchaus mit dem zusammenstimmen, was wir bisher über sein Verhältnis zur Kantischen Philosophie feststellen konnten: Er hat Kant vor einigen Monaten wieder gelesen. Nichts ist so klar, wie er, wenn man alle Consequenzen aus seinen Prinzipien gezogen hat. (Das letztere freilich nahmen alle seine Nachfolger, ein jeder für sich selbst allein, in Anspruch.) Die Erklärung, dass Kants System n'est pas détruit, erinnert an Schillers berühmten Ausspruch von der Unzerstörbarkeit der Kantischen Fundamente in dem Briefe an Goethe vom 28. Oktober 1794. Trefflich und ganz im Geiste des Kritizismus gehalten ist die offenbar aus Goethes eigenem Munde stammende Augenblicksverbesserung „dieses System oder vielmehr diese Methode“, wogegen freilich der im

---

[1]) Cousin, Fragments et souvenirs. Paris 1857. S. 152 ff. Wir benutzten den Abdruck bei Biedermann, Gespräche III S. 288—291.

folgenden gekennzeichnete blosse Subjektivismus diese Methode nicht vollständig wiedergiebt, sondern nur eine Seite von ihr. Indem er aussprach, dass der Gedanke, es sei „immer das Ich, welches urteilt", das urteilende Ich beständig begleiten soll, dachte Goethe vielleicht an den bekannten Kantischen Satz: Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Mit der letzten Wendung, dass die „Methode" Kants das Prinzip der Humanität und Toleranz sei, weiss ich, falls sie nicht ethisch zu deuten ist, was der Wortlaut der Ueberlieferung zu verbieten scheint, nichts Rechtes anzufangen. — Jedenfalls also scheint mir auch hier aus der ganzen Art, wie Goethe über Kant und seine Philosophie sich ausspricht, hervorzugehen, dass er in seinem Alter diesem näher gestanden hat als dem Geliebten seiner Jugend, Spinoza.

Betrachten wir nun

3. Die Zeugnisse für Goethes Verhältnis zur Philosophie, insbesondere der Kantischen, aus seiner letzten Lebenszeit (1818—1832).

Von 1818 ab finden sich in den Tagebüchern, deren Veröffentlichung in der Weimarer Ausgabe jetzt bis zur Mitte des Jahres 1822 fortgeschritten ist, keine Zeugnisse mehr für ein erneutes Studium Kants, obwohl die Tagebücher dieser Jahre die Beschäftigungen eines jeden Tages aufs Genaueste buchen. Freilich enthalten sie ihrer Natur nach eben nur äusserliche Notizen. Etwaige Urteile Goethes über Kantische und andere Philosophie sind daher in seinen von vertrauten Freunden oder eifrigen Verehrern aufgezeichneten gesprächsweisen Aeusserungen aufzusuchen. Unsere Hauptquelle für die nächsten Jahre in dieser Hinsicht sind „Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller".[1])

1818.

Am 29. April sprach sich Goethe zu dem Kanzler, wie dieser erzählt, „selten entschieden" über die Kantische Moral aus. „Die Moral war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Kalkul einer blossen

[1]) Herausgegeben von Burkhardt. Stuttgart 1870. Sie erstrecken sich auf die Jahre 1819—1827 und haben den Vorzug, von Müller, dessen „glückliches Gedächtnis" Eckermann (s. unten) I 264 rühmend erwähnt, sofort aufgezeichnet worden zu sein.

Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte. Kant fasste sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategorischen Imperativ ausprägen wollte, so hat er doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben.“ Für die Authentizität dieser auf einem Ausfluge nach Dornburg (s. Tagebuch) gethanen Aeusserungen besitzen wir zum Ueberfluss noch ein weiteres Zeugnis in dem Berichte Carolinens von Egloffstein, der ebenfalls gleich nach der Rückkehr nach Weimar aufgezeichnet wurde.[1]) Danach ging Goethe von dem Gedanken aus, die Religion sei dazu da, Frieden zwischen dem geistigen Reich und der Sinnlichkeit des Menschen zu stiften; auch die Moral sei ein Versuch, dies zu bewirken. „Sie ist jedoch schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Calculo einer blossen Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte. Kant hat sich ein unsterbliches Verdienst erworben, indem er die Moral in ihrer höchsten Bedeutung aufgefasst und dargestellt hat.“ Man sieht: teils wörtliche Uebereinstimmung, teils glücklichste Ergänzung. Sind diese Goetheschen Aeusserungen für uns schon deshalb von besonderem Wert, weil sie zu den verhältnismässig seltenen die Kantische Ethik betreffenden gehören, so erhöht sich derselbe noch durch die in der That „seltene Entschiedenheit“, mit der Goethe hier — nach beiden Berichten Kants „unsterbliches Verdienst“ um die Moral in ihrer höchsten (übersinnlichen) Bedeutung gegenüber dem „schwankenden Kalkul einer blossen Glückseligkeitstheorie“ hervorhebt; das „Ueberstreng“-Finden der Kantischen Formulierung kann dem keinen Eintrag thun.

Von sonstigen philosophischen Beziehungen erwähnt das Tagebuch zum 28. Juli einen Brief von, 9. August einen solchen an Dr. Schopenhauer, 19. September den Namen Jordanus Brunus, ohne irgend eine erkennbare Beziehung, 23. September einen Besuch von „Professor Hegel und Frau, von Heidelberg nach Berlin gehend.“

1819.

Am 14. Juni verzeichnet Müller ein Urteil Goethes über Jacobi. Der Dichter lobte zwar die persönliche Liebenswürdigkeit, Anmut und Offenheit des Jugendfreundes, sprach sich dagegen ziemlich abfällig über dessen Philosophie aus. „Jakobis Schriften

---

[1]) Biedermann, Gespräche etc. III 305.

sind nichts für mich. Ich kann mich wohl in entgegengesetzte Systeme hinein denken, aber nicht in halb zu-, halb abfällige, dunkelnde, nebelnde." [1])

Von philosophisch interessierenden Daten des Tagebuchs setzen wir hierher: 18. Januar: „... brachte Frl. Schopenhauer das Werk von Arthur Schopenhauer: die Welt als Vorstellung und Wille [so!]. Ward einiges gelesen und mitgeteilt." 19. Januar: „Schopenhauers Werk und über dasselbe." 21. „Schopenhauer: die Welt als Vorstellung und Wille.". 24. „Nach Tische Schopenhauers Welt." Tischgast war an diesem Tage „Dr. Reinhold aus Kiel, gegenwärtig in Jena". 19. August fand eine persönliche Unterhaltung mit Schopenhauer über dessen „Studien, Reisen und nächste Vorsätze" statt, am folgenden Tage „wies" er demselben „die entoptischen Erscheinungen vor". —

Zahlreiche Notizen dieses Jahres, namentlich vom Februar und Anfang März, lassen einen Einblick in die Entstehungsweise der öfters von uns als Quelle benutzten „Tages- und Jahreshefte (Annalen)" thun, Goethe zog zu diesem Zwecke einfach seine früheren Tagebücher aus, so z. B. am 16. Februar die Jahre 1817 und 1818, welcher Auszug dann später noch einmal revidiert wird.

1820.

Mit der einzigen, auf Kant bezüglichen Tagebuchnotiz dieses Jahres (2. November): „Brief von Hamann an Kant, wundersames Zusammentreffen" lässt sich leider, ehe die Beziehung der an sich unverständlichen Stelle nachgewiesen ist, nichts weiter anfangen; mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden steht sie in durchaus keinem Zusammenhang, auch die Herausgeber bieten keine Erklärung.

Für das systematische Verhältnis Goethes zu Kant ungleich wichtiger ist der demselben Jahre entstammende, in den Werken (V 781) am Schluss der „Morphologie" abgedruckte kleine Aufsatz „Freundlicher Zuruf". Derselbe führt den Gedanken aus, dass der Forschung niemals eine feste Grenzlinie gesetzt werden dürfe, und mündet schliesslich aus in das bekannte „heitere Reimstück", welches später unter der Ueberschrift „Allerdings. Dem Physiker" in die Sammlung der Gedichte aufgenommen wurde:

[1]) Vgl. die ähnlich lautende Charakteristik Jakobis in dem „Jakobi" überschriebenen Abschnitte der „Biographischen Einzelheiten" (WW. IV 651), ausserdem das Urteil vom 26. Januar 1825 (s. unten).

„Ins Innere der Natur —“
O! Du Philister! —
„Dringt kein erschaffener Geist“ u. s. w.

Steiner (a. a. O. S. 170) will darin einen Gegensatz zu Kant und dem Kritizismus überhaupt erblicken. Wir glauben das Gegenteil nachweisen zu können. In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“[1]) erklärt Kant ausdrücklich: das „Innerliche“ der Materie sei „eine blosse Grille“ und wendet sich gegen die Klagen: „Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein“ als „ganz unbillig und unvernünftig“. Dann aber folgt die bedeutsame positive Ergänzung: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen würde.“ Diese letzte Stelle hat Goethe in seinem Handexemplar — das in dem Augenblicke, wo ich dies schreibe, vor mir liegt — doppelt angestrichen: ein Zeichen, dass sie ihm besonders aufgefallen ist und, wir dürfen wohl auch annehmen, sein Wohlgefallen gefunden hat. Denn nichts anderes ist der Sinn der obigen Verse und des „Freundlichen Zurufs“. Sätze, wie: „Aber wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre (der Welt) Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen“, sind unseres Erachtens ganz im Sinne der Kantischen Lehre vom Unbedingten, vom Ding an sich, von den Ideen überhaupt gedacht.

1821.

An verschiedenen Februartagen treibt Goethe mit Knebel zusammen Lukrez-Lektüre. — Am 21. April hatte er mit dem Kanzler von Müller ein Gespräch über die philosophischen Systeme Kants, Reinholds, Fichtes und Schellings, in dessen Verlauf er bemerkte, dass durch des letzteren „zweizüngelnden“[2]) Ausdruck über gewisse Gegenstände „grosse Verwirrung“ entstanden sei. Diese Bemerkung, sowie eine Aeusserung vom 7. April desselben Jahres (ebenfalls gegen Müller): der Rationalismus treffe mit dem, was die geläutertste Philosophie aufstelle und annehme, ganz zusammen, kann denjenigen entgegen gehalten werden, die an eine vollständige und definitive Abschwenkung Goethes vom Kantischen Kritizismus zur Schellingschen Philosophie glauben. Man könnte eher sagen, dass er nach

---

[1]) Kr. d. r. V. (Reclam) S. 250 f.

[2]) Das erinnert sehr an den Ausdruck „Doppelzüngig“ in Jakobis Briefe vom 23. Februar 1808 (s. oben).

einer Schellingisierenden Periode,[1]) die etwa das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts umfassen würde, in seinem Alter sich wieder mehr zu Kant hingeneigt habe: soweit man überhaupt bei der Künstlernatur eines Goethe von Hinneigung zu bestimmten philosophischen Systemen sprechen kann. Bezeichnend ist z. B. auch der Umstand, dass in den Gesprächen mit Eckermann Aussprüche über eine ganze Reihe anderer Philosophen (Kant, Fichte, Hegel, Bentham, Cousin, Jakobi, Leibniz, Aristoteles, Plato) sich finden, Schellings Philosophie dagegen gar nicht beurteilt, sondern nur einmal, und zwar nicht in der günstigsten Art, seiner „rhetorischen Talente und Künste" gedacht wird (II 190).

1822.

Zum 4. Februar verzeichnet das Tagebuch: „Abends für mich. Kants Naturwissenschaft." Wir haben darunter offenbar, wie in dem gleichen Fall 1792 (s. Kantstudien I 95), die Beschäftigung mit Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" zu verstehen, die Goethe in zwei Exemplaren besass.[2]) Vom 2. bis 7. Oktober hat er Fries' mathematische Naturphilosophie aus der Jenenser Universitäts-Bibliothek entliehen.[3]) — Die am 22. September gegen Riemer gethane briefliche Aeusserung über Schillers Randglossen zu dem Aufsatze „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt" haben wir schon in unserem zweiten Artikel (Kantstudien I 332 f.) behandelt.

1823.

Von jetzt an verlieren wir die vorläufig nur bis zu diesem Zeitpunkt veröffentlichten Tagebücher als Quelle, dagegen beginnen

[1]) Indessen ist auch dieser Ausdruck nur cum grano salis zu verstehen. Auch damals ist Kant für Goethe wohl immer der Grösste unter den neueren Philosophen geblieben. Das ergiebt sich selbst aus scherzhaften Wendungen, wie in dem aus den Jahren 1803—1806 stammenden Spottgedichte auf Kotzebue, das unter dem Titel „der neue Alcinous" unter die „Invektiven" (I 134) aufgenommen worden ist. Kotzebue wird dargestellt, wie er auf seine Feinde — Kegel schiebt. Der Kegelkönig ist Kant, Fichte und Schelling nur Seitenkegel:

„Da den Procerem der Mitte
Tauft' ich mir zu Vater Kanten,
Hüben Fichte, drüben Schelling
Als die nächsten Geistsverwandten."

[2]) S. darüber unten unter „Publikationen aus" etc.

[3]) Tagebücher VIII S. 247; vgl. S. 387.

mit dem 10. Juni 1823 die reichlichen Aufzeichnungen Eckermanns,[1]) die doch, abgesehen von einzelnen von der Goethe-Philologie herausgefundenen und noch herauszufindenden Datierungs- u. a. Ungenauigkeiten, im ganzen und grossen den Charakter der Zuverlässigkeit tragen. Ueber die Bedingtheit seiner Leistung spricht sich Eckermann selber sehr verständig und bescheiden in der Vorrede (S. 9 f.) aus. Dass u. a. scheinbare oder auch wirkliche Widersprüche hervortreten, „wie sie durch verschiedenartige Anlässe und den Verlauf ungleicher Jahre und Stunden hervorgerufen worden", ist nur zu natürlich. Wir finden es gleich an einigen unser Thema näher angehenden Aeusserungen Goethes aus diesem Jahre bestätigt. Wie unphilosophisch klingt sein Urteil über Schiller vom 14. November: „Es ist betrübend, wenn man sieht, wie ein so ausserordentlich begabter Mensch sich mit philosophischen Denkweisen herumquälte, die ihm nichts helfen konnten", und wie im Gegensatz zu früheren, uns bekannten Aeusserungen steht es, wenn er im Zusammenhange damit von der „unseligen Zeit jener Spekulationen" spricht! Am 24. September dagegen hatte er einem Professor Umbreit seine Genugthuung darüber kundgegeben, dass in der jetzigen „höchst interessanten Zeit" jedes wissenschaftliche Fach viel würdiger behandelt werde, dies sei aber zunächst ein Verdienst der Philosophie, die trotz der vielen abgeschmackten Systeme alles mit neuem Leben durchdrungen habe.[2]) Und, dass er Kants System sicher nicht unter die „abgeschmackten" rechnet, bezeugt sein Bekenntnis gegenüber dem Freunde von Müller vom 29. Dezember desselben Jahres: „Mir ist die populäre Philosophie stets widerlich gewesen; deshalb neigte ich mich leichter zu Kant hin, der jene vernichtet hat." Freilich habe er sich „mit seiner Kritik der Vernunft nie tief eingelassen". Das geht auf die Bevorzugung der Kritik der Urteilskraft vor der Kritik der reinen Vernunft; obwohl er auch von dieser, wie wir im Anhang nachweisen werden, einzelne Partieen eifrig studiert hat.

In den Anfang des Jahres 1823 fällt von den kleineren Aufsätzen „Zur Naturwissenschaft im allgemeinen" derjenige: „Problem und Erwiderung" (die letztere von Dr. Meyer-Göttingen verfasst).

---

[1]) Wir citieren nach der Ausgabe des Reclamschen Verlags: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Von Joh. Peter Eckermann. Mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von G. Moldenhauer. Bd. I bis III.

[2]) Unterhaltungen mit von Müller S. 59. Vgl. ausserdem über die Schillersche Periode die folgende Seite (zu 1824).

Abgesehen von dem Ausspruch, dass „der Mensch, wo er bedeutend auftritt, sich gesetzgebend" verhalte, „vorerst im Sittlichen durch Anerkennung der Pflicht" — was an den Kantischen Autonomiegedanken erinnert — findet sich indes dort keine allgemeine philosophische Aeusserung vor.

Schliesslich erwähnen wir, nur der Vollständigkeit halber, noch, dass Goethe sich in einem Gespräch, das er in diesem Jahre mit einem Herrn F. J. Lewald aus Königsberg führte, sich nach dessen Heimatstadt erkundigte, „die ihn um Kants, Hamanns und Hippels willen interessierte".[1])

1824.

Dass Goethe auch in seinem Alter das für sein Verhältnis zu Kant, wie wir gesehen haben, indirekt wichtige Urteil über Herders spätere Jahre beibehielt, ersehen wir aus einer Aeusserung zu Eckermann vom 9. November, wo er, nachdem er Herders „Ideen" gelobt, fortfährt: „Später warf er sich auf die negative Seite, und da war er nicht erfreulich." Wir besitzen indes aus diesem Jahre ein viel positiveres Zeugnis dafür, wie er den Gewinn der 90er Jahre gewertet: den Entschluss und die Vorbereitung zur Herausgabe seiner Korrespondenz mit Schiller. Mit Beziehung auf sie und auf jene glücklichen Jahre 1794—1805 schrieb er am 24. Dezember 1824 dem alten Jugendfreunde Knebel, nachdem er zuvor der veränderten Zeitverhältnisse gedacht: „. . . Desto reiner steht jenes Zeugnis einer Epoche da, die vorüber ist, nicht wieder kommt und dennoch bis auf auf den heutigen Tag fortwirkt und nicht über Deutschland allein mächtigen lebendigen Einfluss offenbart. Vergnügen wir uns, dass wir daran Teil nahmen und noch immer sind, was und wie wir waren."

Was Goethes philosophische Beschäftigung in diesem Jahre betrifft, so erfahren wir durch einen Brief an Staatsrat Schultz,[2]) dass er im Sommer eifrig psychologische Lektüre trieb. Er schreibt dem Freunde am 27. Juni: Die Unterhaltung mit der Psychologie Stiedenroths[3]) mache ihn „schon seit vier Wochen glücklich". „Es ist gar zu angenehm, sein inneres Leben, Streben und Treiben so ausser sich gesetzt zu sehen; es ist mir noch nie

[1]) Bei Biedermann VIII 371.

[2]) Briefwechsel zwischen Goethe und Staatsrat Schultz, herausgegeben und eingeleitet von Düntzer. Leipzig 1853, S. 309.

[3]) In Goethes Bibliothek findet sich: Ernst Stiedenroth, Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen. Erster Teil. Berlin 1824.

vorgekommen, diese Vermittlung des Abstrakten, ja des Abstrusen mit dem gemeinen Menschenverstand, der uns doch eigentlich im Inneren allein behaglich macht.“ Insbesondere freute er sich, bei Stiedenroth der gleichen Abneigung gegen die Unterscheidung von „unteren“ und „oberen“ Seelenvermögen (die wir ja auch bei Kant noch finden) zu begegnen. Der alte Pantheismus bricht wieder durch. „In dem menschlischen Geiste sowie im Universum ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert.“ [1]) —

Aus dem Jahre

1825

ist ein Urteil über Jakobi erhalten, das einen Rückschluss auf Goethes allgemeinen philosophischen Standpunkt gestattet. Am 26. Januar äusserte er zu dem Kanzler von Müller: „Die Spekulation, die metaphysische, ist Jakobis Unglück geworden; war er doch eigentlich nicht dazu geboren noch erzogen. Ihm haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bischen Moral allein lässt sich doch keine grosse Weltansicht fassen.“ Ist nun auch das „bischen Moral“ hier in launiger Stimmung — wir haben von Goethe 18. April 1818 sehr ernste Worte darüber vernommen — etwas zu geringschätzig behandelt, so ist doch sowohl die Abneigung gegen die spekulative Metaphysik, wie die Betonung der Naturwissenschaften im Geiste des Kritizismus.

Von noch grösserem, ja entscheidendem Gewicht für unser Spezialthema ist eine am 12. Mai dieses Jahres zu Eckermann gethane Aeusserung. Goethe verbreitete sich an diesem Tage über die Einflüsse der Vor- und Mitwelt auf den Einzelnen. „Wenn ich sagen könnte, was ich alles grossen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig.“ Nachdem er sodann auf die Wichtigkeit des Moments hingewiesen, in welcher Lebensepoche der Einfluss der „fremden bedeutenden Persönlichkeit“ stattfinde, fährt er fort: „Dass Lessing, Winckelmann und Kant älter waren als ich, und die beiden erstern auf meine Jugend, der letztere auf mein Alter wirkte, war für mich von grosser Bedeutung.“ Von den jüngeren, durch die ihm „unnennbare Vorteile entstanden“ seien, erwähnt er dann vor allem Schiller, weiter die Humboldts

---

[1]) Vgl. die Bemerkungen über Stiedenroths Werke in „Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen“ (S. 1193) und in den Sprüchen, Nr. 352.

und Schlegels. Hier werden also Shakespeare, Spinoza[1]) und — Linné (s. oben) nicht erwähnt. Mit seinem „Alter" meint Goethe offenbar die mit dem Freundschaftsverhältnis zu Schiller beginnende, zweite Periode seines Lebens; Schiller sei, sagt er an derselben Stelle, gekommen, „als ich an der Welt müde zu werden begann".[2])

Endlich hat Goethe im Jahre 1825 noch an einer Stelle, wo man es auf den ersten Blick nicht vermutet, Kant mit Auszeichnung erwähnt: in dem in diesem Jahre verfassten „Versuch einer Witterungslehre". In dem „Selbstprüfung" überschriebenen Schlussabschnitte dieser Abhandlung gedenkt er „unseres herrlichen Kants" Bemühungen, sich über dieses Phänomen — gemeint ist der auffallend „grosse und unproportionierte Raum zwischen Mars und Jupiter" — „einigermassen zu beruhigen". Das Beiwort „herrlich" sagt genug. Auf das, durch Entdeckung zahlreicher Asteroiden inzwischen längst erledigte astronomische Problem selbst gehen wir nicht ein, sondern konstatieren nur, dass wir die betreffende Stelle in Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", S. 141 f. (Kehrbach) aufgefunden haben, welche Schrift demnach Goethe auch gekannt zu haben scheint.

Aus dem Jahre 1826 ist bisher kein unser Thema näher angehendes Material zu Tage getreten.

Dagegen fällt in das Jahr

1827

eine Hauptstelle über Kant, aus diesem Lebensabschnitt wohl die wichtigste überhaupt.

Eckermann fragt Goethe am 11. April d. J., „welchen der neueren Philosophen er für den vorzüglichsten halte." „Kant", sagte er, „ist der vorzüglichste, ohne allen Zweifel. Er ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat und die

[1]) Von Goethes Verhältnis zu diesem sagt Eckermann (II 203) im Hinblick auf Goethes pantheistischen Gottesbegriff: „Einen solchen Standpunkt fand Goethe früh in Spinoza, und er erkennt mit Freuden, wie sehr die Ansichten dieses grossen Denkers den Bedürfnissen seiner Jugend gemäss gewesen. Er fand in ihm sich selber, und so konnte er sich auch an ihm auf das schönste befestigen."

[2]) Am 24. März 1829 (Eckermann II 62): „wo Schiller der philosophischen Spekulationen müde zu werden anfing." Das kann auf keinen Fall auf den Anfang der 90er Jahre gehen, wo Schiller seine „philosophischen Spekulationen" erst begann.

in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen ist. Er hat auch auf Sie gewirkt, ohne dass Sie ihn gelesen haben. Jetzt brauchen Sie ihn nicht mehr, denn was er Ihnen geben konnte, besitzen Sie schon. Wenn Sie einmal später etwas von ihm lesen wollen, so empfehle ich Ihnen seine ‚Kritik der Urteilskraft', worin er die Rhetorik vortrefflich, die Poesie leidlich, die bildende Kunst aber unzulänglich behandelt hat." Auf die weitere Frage Eckermanns, ob er selbst „je zu Kant ein persönliches Verhältnis gehabt", erwiderte Goethe: „Nein, Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigener Natur einen ähnlichen Weg ging als er. Meine ‚Metamorphose der Pflanzen' habe ich geschrieben, ehe ich etwas von Kant wusste, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre. Die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, und ferner die Ansicht, dass jedes Geschöpf um sein selbst willen existiert, und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsere Flaschen pfropfen können: dieses hatte Kant mit mir gemein, und ich freute mich, ihm hierin zu begegnen. Später schrieb ich die Lehre vom Versuch, welche als Kritik von Subjekt und Objekt und als Vermittlung von beiden anzusehen ist." Zum Schluss giebt er noch eine bemerkenswerte Aeusserung Schillers wieder. „Schiller pflegte mir immer das Studium der Kantischen Philosophie zu widerraten. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studiert und zwar nicht ohne Gewinn."

Nicht besser lässt sich Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie beschreiben, als der Dichter selbst es in diesen Worten zum Ausdruck bringt. Kein Anklammern an das System, keine schulmässige Doktrin. Sogar darüber, ob und wie weit Goethes Ansicht von der Uebereinstimmung seiner Auffassung mit der Kantischen in bestimmten Einzelfragen berechtigt ist, lässt sich streiten. So würde es z. B. eine eigene Abhandlung erfordern nachzuweisen, ob und inwiefern die „Metamorphose der Pflanzen" „im Sinne von Kants Lehre" gedacht ist; offenbar hatte Schiller ihn hierauf gebracht, in jener ersten und gewiss mancher späteren Unterhaltung. Darüber, dass die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, wie sie in Goethes „Lehre vom Versuch" etc. hervortritt, keineswegs ohne weiteres als Kantisch bezeichnet werden darf, haben wir uns schon früher (I 95 f.) geäussert; auch hier war es Schiller, der „gebildete Kantianer", der den Freund durch Randglossen auf Kantische Analogien aufmerksam machte. Und, wenn

unser Dichter die Abneigung gegen die vulgäre beschränkte Teleologie auch mit Kant (Kr. d. U. § 62 ff.) gemein hat, so würde doch der letztere kaum so weit gehen, den Korkbaum als „ein Geschöpf, das um sein selbst willen existiert" zu bezeichnen, weil für ihn der Selbst- oder Endzweck auf dem Gebiete der Ethik liegt. Immerhin steht der Goetheschen Erklärung die Kantische Definition des Organismus als „desjenigen Naturprodukts, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist", sehr nahe. Das bekannte und geeignete Beispiel vom Korkpfropfen stammt nicht aus der Kritik der Urteilskraft, dagegen hat Kant den Begriff des Organismus am Beispiele des Baumes erläutert (S. 251 f.).

Der Gesichtspunkt indessen, von dem aus Goethe in dieser entschiedenen Form Kant als „ohne allen Zweifel" vorzüglichsten unter den neueren Philosophen preist, ist nicht in solchen Einzelheiten, sondern auf einer höheren, freieren Warte zu suchen. „Er hat auf Sie gewirkt, ohne dass Sie ihn gelesen haben." In diesen schlichten Worten liegt eine stärkere Anerkennung dessen, was Kant geleistet, als in breiten Lobeshymnen. Denn die Grösse Kants beruht, wie die jedes echten Genies, im Aussprechen gerade des Einfachen, Natürlichen, Ewig-Wahren; daher auch, was Goethe weiter hervorhebt, die dauernde Fortwirkung seiner Lehre, ihr tiefes Eindringen in die ganze deutsche Kultur. Bei einem so selbständig und in ganz anderer Richtung entwickelten Genius, wie Goethe, konnte natürlich auch die Berührung mit einem Kant nicht eine totale Umwälzung seines geistigen Ich bewirken. Er war vielmehr „aus eigener Natur" einen ähnlichen Weg gegangen. Er ist sich seiner Selbständigkeit vollauf bewusst und freut sich, Kant in dem und jenem zu „begegnen", beiden Gemeinsames zu finden. In diesem Sinne verstehen wir denn auch das nur relativ wahre Wort Schillers, das Goethe seinerseits an Eckermann weitergiebt, Kant könne ihm „nichts geben". Aus eigenen Aeusserungen Schillers wissen wir, wie es gemeint war; wir erinnern an das, was Schiller am 20. Februar 1802 über Goethes „anschauende Natur" und ihr Verhältnis zur Philosophie ausführte, und an unsere eigenen Bemerkungen dazu (Kantstudien I 349 f.). Diese anschauende Natur war freilich ein Hinderungsgrund für Goethe, in den kunstvollen Bau und die verschlungenen Gänge Kantischer Systematik tiefer einzudringen. Dieser Lage der Dinge entspricht es ferner auch, wenn er — und, wie wir uns hinzuzusetzen erlauben, auch wir heute, trotz aller Verehrung des Baumeisters einzelne Details der Ausführung, einzelne

Verzierungen des Gebäudes nur „leidlich" oder gar „unzulänglich" finden.

Das Gefühl, eigentlich gar keine Philosophie zu brauchen, weil sie bei ihm durch die Intuition ersetzt sei, spricht sich auch wieder in einer Aeusserung gegen Müller vom 27. Juli dieses Jahres aus; „So viel Philosophie, als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich noch allenfalls, eigentlich brauche ich gar keine." Und doch will er keine eklektische Philosoph*ie*, sondern höchstens eklektische Philosoph*en* zulassen. „Cousin hat mir nichts Widerstrebendes, aber er begreift nicht, dass es wohl eklektische Philosophen, aber keine eklektische Philosophie geben kann. Die Sache ist so gewaltig schwer, sonst hätten die guten Menschen sich nicht seit Jahrtausenden so damit abgequält. Und sie werden es nie ganz treffen. Gott hat das nicht gewollt, sonst müsste er sie anders machen. Jeder muss selbst zusehen, wie er sich damit durchhilft." An Lessings ewiges Streben nach Wahrheit, wie an Fausts immer strebendes Bemüh'n erinnernd!

Solche und noch stärkere scheinbare Ablehnungen aller Philosophie sind, wie wir bereits auf der ersten Seite unserer Gesamtabhandlung bemerkten, cum grano salis zu nehmen. — Auch über einzelne philosophische Systeme äussert sich unser Dichter in demselben Jahre zuweilen, je nach seiner Stimmung, ganz verschieden. So erklärt er 26. Juni 1827 dem Kanzler von Müller: „Von der *Hegel*schen Philosophie mag ich gar nichts wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt." Dagegen schreibt er am 14. November desselben Jahres, nachdem Hegel bei ihm in Weimar gewesen war,[1]) an Knebel: Durch das „lebendige Gespräch" mit Hegel sei ihm und Zelter „vieles Unklar und Abstrus Erscheinende" in dessen Schriften klarer, ja „unser Eigentum" [!] geworden, „weil wir gewahr wurden, dass wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen, und man also in beiderseitiger Entwicklung und Aufschliessen sich gar wohl annähern und vereinigen könne". Dass mit der günstigeren Beurteilung Hegels kein Zurücksetzen Kants verbunden war, zeigt u. a. eine Unterhaltung mit Parthey aus derselben Zeit (28. August 1827), in deren Verlaufe Goethe erklärte: „*Kant* ist der erste gewesen, der ein ordent-

[1]) Ausser der mündlichen Aussprache trug wahrscheinlich die Harmonie mit Hegel in einem Goethe besonders am Herzen liegenden Punkte, der Farbenlehre, zu dem günstigeren Urteil bei.

liches Fundament gelegt. Auf diesem Grunde hat man dann in verschiedenen Richtungen weiter gebaut: Schelling hat das Objekt, die unendliche Breite der Natur vorangestellt, Fichte fasste vorzugsweise das Subjekt auf: daher stammt sein Ich und Nicht-Ich, womit man in spekulativer Hinsicht nicht viel anfangen kann.... Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben; wenn Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Objekt und Subjekt hineinstellt und diesen Platz behauptet, so wollen wir ihn loben."[1]) Nach Eckermann (III 157) hätte er sich übrigens in dem Gespräche mit Hegel ziemlich skeptisch gegen die Dialektik als die Kunst, „das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen", ausgesprochen, und „bei persönlicher Hochschätzung" Hegels hätten doch „einige seiner Philosophie entsprossenen Früchte ihm nicht sonderlich munden wollen". — Ganz Kantisch klingt die Definition der (sittlichen) Freiheit: „Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu thun."[2]) Für die Praxis scheint Goethe allerdings zu einem Kompromisse mit der vollen Strenge des kategorischen Imperativs bereit. „Ich habe vor dem kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weiss, wie viel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muss es damit nicht zu weit treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem."[3]) Jedoch ist nicht zu vergessen, dass diese Worte zunächst im Hinblick auf — Schillers übermässige Anforderungen an die eigene Arbeitskraft fielen.

Aus dem Jahre 1828 ist bisher nichts unser Thema Betreffendes zum Vorschein gekommen, wenn man nicht etwa Victor Cousins handschriftliche Widmung seines Cours de Philosophie (À GOETHE V. Cousin) dahin zählen will. Aus

1829

hat uns Eckermann zwei Aeusserungen Goethes über die Philosophie Kants aufbewahrt. Die erste datiert vom 17. Februar. Goethe hatte vorher mit Anerkennung von Cousin und anderen französischen Schriftstellern gesprochen (vgl. auch 2. und 3. April d. J., desgleichen 17. Oktober 1828) und hatte dann den Gang der indischen Philosophie mit dem Verlaufe der verschiedenen Lebensepochen des Einzelmenschen verglichen: als Kinder seien wir Sensualisten, als Jünglinge Idealisten, als Männer Skeptiker und als Greise neigten

[1]) Bei Biedermann a. a. O. VII 182 f.

[2]) Unterhaltungen mit von Müller, S. 113.

[3]) Zu Eckermann 18. Januar 1827 (I 220 f.).

wir zum Quietismus.[1]) Dann meinte er, in der deutschen Philosophie seien noch „zwei grosse Dinge“ zu thun. „Kant hat die Kritik der reinen Vernunft geschrieben, womit unendlich viel geschehen, aber der Kreis nicht abgeschlossen ist. Jetzt müsste ein Fähiger, ein Bedeutender die Kritik der Sinne und des Menschenverstands schreiben, und wir würden, wenn dieses gleich vortrefflich geschehen, in der deutschen Philosophie nicht viel mehr zu wünschen haben.“ Goethe hat diese Bemerkung für wichtig genug gehalten, um sie in seine Aphorismen an zwei verschiedenen Stellen (Sprüche in Prosa Nr. 634 und 770), in etwas weiterer Ausführung einzureihen. Da wir indessen diese Goetheschen Sprüche später im Zusammenhang zu behandeln gedenken, so sehen wir hier von einer näheren Erörterung ab. Eine systematische Fortbildung des Kritizismus wird wohl niemand in ihnen erblicken wollen, höchstens eine Nutzanwendung desselben für bestimmte praktische Zwecke, wie denn auch der zweite der Sprüche unter der Rubrik: „Jungen Künstlern empfohlen“ steht. Die Hochschätzung Kants tritt an allen drei Stellen gleich deutlich hervor.

Volle Uebereinstimmung mit Kant zeigt eine Aeusserung vom 1. September. Eckermann hatte von einem Durchreisenden erzählt, der bei Hegel ein Kollegium über den Beweis des Daseins Gottes gehört. Goethe meinte, dass solche Vorlesungen nicht zeitgemäss seien, denn „die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper“ seien „ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen“. Von den letzteren habe Kant „unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und dass er die unauflöslichen Probleme liegen liess“. Ist auch der letzte Ausdruck nicht ganz genau, indem der kritische Philosoph jene Probleme nicht einfach liegen gelassen, sondern ihnen den, bei ihm einen ganz bestimmten systematischen Sinn annehmenden, Ideencharakter vindiziert hat, so ist doch im allgemeinen der Kantische Standpunkt durchaus erfasst und wird — geteilt.

---

[1]) Die nähere Ausführung desselben Gedankens giebt Nr. 629 der Sprüche in Prosa; nur, dass dort an die Stelle des Quietismus der Mystizismus gesetzt wird.

1830 und 1831.

Bis in seine letzten Jahre hat Goethe das Interesse für philosophische Gegenstände beibehalten und mit aufmerksamem Auge die weitere Entwicklung der zeitgenössischen Philosophie verfolgt. Das ersehen wir in erster Linie aus den Berichten seines getreuen Eckermann bezw. Sorets, die doch nur eine Reihe Tage herausgreifen und auch von diesen nur einen kleinen Teil der Goetheschen Gedankenäusserungen wiedergeben können. So verbreitet er sich z. B. am 3. Februar 1830 über den in den letzten Jahren oft mit Anerkennung erwähnten Cousin — er könne zwar, setzt unser Dichter mit einem gewissen philosophischen Nationalstolze hinzu, „uns Deutschen wenig geben, indem die Philosophie, die er seinen Landsleuten als etwas Neues bringt, uns seit vielen Jahren bekannt ist“ — und den Engländer Bentham, den er nicht bloss einen Radikalen, sondern auch einen Narren nennt (III 202 f.). Die gleiche Wertschätzung deutscher Philosophie bekundet sich in einem bei derselben Gelegenheit gethanen Ausspruch über den „grossen Naturkenner“ Cuvier: er besitze „fast gar keine Philosophie“, deshalb werde er „sehr unterrichtete Schüler erziehen, aber wenig tiefe“. — In einem Briefe an Knebel rühmt er die Gründlichkeit und Umsicht, mit der „die Franzosen selbst“ „mit der Philosophie der Alten in den neuesten Tagen sich zu benehmen anfangen und ihr manche eigene Ansicht abzugewinnen suchen“ (27. Februar 1830).

Speziell mit Kant und zwar mit seiner Kritik der Urteilskraft beschäftigt sich, ganz der uns von früher (s. Kantstudien I 83 f. u. ö.) bekannten Anschauungsweise Goethes gemäss, eine bedeutsame Stelle in einem Briefe vom 29. Januar an den alten Freund Zelter: „. . . Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt, und ich darf sagen, auch um mich, dass er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur neben einander stellt und beiden das Recht zugesteht, aus grossen Prinzipien zwecklos zu handeln. So hatte mich Spinoza früher schon in dem Hass gegen die absurden Endursachen geglaubigt. Natur und Kunst sind zu gross, um auf Zwecke auszugehen, und habens auch nicht nötig, denn Bezüge giebts überall und Bezüge sind das Leben.“ Wir vermeiden es, diese trefflichen Worte durch einen Kommentar abzuschwächen. — In gleichem Sinne erteilt er im folgenden Jahre in einem Briefe an denselben

Zelter (8. Juli 1831), dem Künstler der Gegenwart, wenn anders er sich „Natur und Naturell“ bewahren wolle, den Rat — zu Kant zurückzukehren! „Die guten Menschen, wenn sie der Sache näher kommen wollten, müssten Kants Kritik der Urteilskraft studieren.“ So schrieb der 81jährige noch acht Monate vor seinem Tode.

Die letzte Aeusserung Goethes über die kritische Philosophie, die wir haben ausfindig machen können, steht in einem Briefe an den Staatsrat Schultz vom 18. September 1831. Goethe hat vorher behauptet, ohne Vereinigung von Objekt und Subjekt komme kein lebendiges Kunstwerk zu stande. Dann fährt er fort: „Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat; das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt; dieses müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu geniessen.“

In dieser Aeusserung spiegelt sich zum Schluss noch einmal recht der Charakter von Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Wir fühlen deutlich durch: ganz hat sich der Dichter der abstrahierenden Philosophie nie zu eigen geben können. Ihm fehlt immer noch an ihr das unmittelbare Ergreifen des Gegenstandes. Deshalb musste ihm die absolute (idealistische) Philosophie von Kants Nachfolgern auf die Dauer noch ferner bleiben als die kritische; aber auch die letztere konnte aus demselben Grunde seiner ‚anschauenden‘ Natur nicht völlig genügen. Indessen einen „ungeheuren“ Gewinn hat er von ihr gehabt: sie hat ihn, was sein früherer ‚steifer‘ Realismus nie vermocht, auf sich selbst aufmerksam gemacht.

Suchen wir uns diesen von Goethe selbst so hoch eingeschätzten Gewinn in einem zusammenfassenden Schlussworte klar zu machen.

V. Resultate.

Wir haben Goethes philosophische Entwicklung durch ein langes Leben, von den ersten Anfängen seines Philosophierens bis an die Schwelle seines Hinscheidens, verfolgt. Es sollte sich hieran ursprünglich noch eine Untersuchung dessen anschliessen, was von Kants Anschauungen in Goethe gleichsam auf die Dauer haften geblieben ist, gesondert nach den einzelnen Gebieten: Erkenntnislehre, Ethik, Aesthetik, Religionsauffassung u. s. w. Sollte indes eine solche

Feststellung genau ausfallen, so wäre dazu eine nochmalige Durchmusterung aller Goethischen Schriften und Aeusserungen nötig gewesen, insbesondere der ‚Sprüche in Prosa', die die abgeklärte Weisheit seines Alters oder, wie O. Harnack sagt, der ‚Epoche seiner Vollendung' darstellen, gewissermassen das Facit seines Lebens ziehen. Ich fühlte schliesslich, dass dies den ohnehin schon sehr ausgedehnten Artikel zu schwer belasten würde, und verschiebe deshalb die Behandlung dieses Gebietes auf eine neue Arbeit, die voraussichtlich in einem späteren Hefte der ‚Kantstudien' erscheinen wird. Ich glaube mit dem Gegebenen um so eher abschliessen zu können, als ich mich, dem Titel nach, auf die historische Entwicklung von Goethes Verhältnis zu Kant beschränkt habe, und mir ausserdem sagen kann, dass die geschichtliche Darstellung bereits vielfache Hinweise auf jenes dauernde Element in Goethes Philosophieren geboten hat, es selbst schon im Keime bietet. Ich begnüge mich daher zum Schluss mit einer kurzen Zusammenfassung der hauptsächlichsten bisher gewonnenen Resultate.

Bis zu seiner italienischen Reise (1786) hat Goethe sich um Kant sehr wenig gekümmert und, soweit er es gethan, als Anhänger Spinozas und Herders, als Dichter und ‚anschauender' Naturforscher sich im Gegensatz zu ihm gefühlt. Als er nun Sommer 1788 aus Italien heimkehrt, findet er Jena voll von der neuen Philosophie und muss daher Notiz von ihr, Stellung zu ihr nehmen. Für den Winter 1788—89 ist durch Wieland sein erstes Studium der Kritik der reinen Vernunft bezeugt. Aber er bekennt selbst, in die Tiefen derselben nicht eingedrungen zu sein, seine Dichtungsgabe wie sein gesunder Menschenverstand habe ihn daran gehindert. Indessen er fühlt sich von seiner eigenen ‚naturgemässen' Methode, mit der ihm doch so manche naturwissenschaftliche Entdeckung (zuletzt noch die Metamorphose der Pflanzen) geglückt, dennoch im tiefsten Inneren nicht recht befriedigt. Er vermisst die innere Klarheit über sein bisheriges ‚Schaffen, Thun und Denken', sieht sich nach einer philosophischen Fundamentierung desselben um. Diese hat ihm eingestandenermassen Kants Kritik der Urteilskraft gebracht. Die grossen Hauptgedanken des Werkes findet er seinem Denken ganz analog, fühlt sich leidenschaftlich durch sie angeregt; freilich fasst er sie nach seiner besonderen Weise auf, von der die strengen Kantianer nicht gerade erbaut sind. Jetzt dringt er auch in die Kritik der reinen Vernunft tiefer ein. Damals hat er offenbar sein noch im Goethehause befindliches Exemplar angeschafft und mit

zahlreichen Anstreichungen versehen (s. unten den Bericht), damals nach einer auch bei anderen Philosophen (Bruno, Plotin, Fichte) geübten Gewohnheit sich Uebersichten über das Kantische System entworfen und einzelne Bedenken, von seinem anschauenden Standpunkte aus, aufnotiert, damals höchstwahrscheinlich die ‚Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie', von D. F. V. Reinhard (s. unten) sich anfertigen lassen, damals endlich auch sein Exemplar der Kritik der Urteilskraft, das er alsbald nach ihrem Erscheinen (1790) sich angeschafft haben muss, — besonders den teleologischen Teil — mit vielen Anstrichen und einzelnen Randbemerkungen (s. unten) versehen. Auch Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' hat er spätestens 1793, wahrscheinlich jedoch bereits einige Jahre früher, gelesen und sich besonders an dem Satze, dass keine Materie ohne Anziehungs- und Abstossungskraft denkbar sei, erfreut; er fühlte sich dadurch in seiner „frühesten" Ueberzeugung bestärkt und war befriedigt, seine Weltanschauung nach dieser Seite hin unter Kantischer Autorität fortsetzen zu können. Kants Lehre vom radikalen Bösen (1792) stösst seine hellenisch gesinnte Natur in jener Zeit noch durchaus ab. Ueberhaupt, bei allem Interesse, steht noch etwas Fremdes, Unausgeglichenes zwischen Goethe und Kant, ja zwischen Goethe und Philosophie überhaupt. Eine durchschlagende Aenderung dieses Verhältnisses bewirkt erst die Verbindung mit Schiller.

Wir haben uns gerade über diesen entscheidenden Moment in Goethes philosophischer Entwicklungsgeschichte im Anfange unseres zweiten Artikels u. ö. so ausführlich ausgesprochen, er ist durch so zahlreiche Zeugnisse Goethes als entscheidend bestätigt, dass es hier keiner neuen Ausführungen bedarf. Von nun an wird Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie ein ganz anderes, weit vertrauteres. Schiller, der „gebildete Kantianer", bringt ihm zuerst das Verständnis der Ideenlehre bei, die Goethe bei seinen Kantstudien in Anfang der 90er Jahre — auch nach dem Ausweise seines Handexemplares (s. unten) — bei Seite gelassen zu haben scheint; von da an finden wir volles Verständnis für das Verhältnis von Idee und Erfahrung, er operiert mit ihnen als bekannten Begriffen. Die Kantisch gehaltenen Schriften Schillers finden Goethes ungeteilten Beifall. Von dem alten Freunde Herder kehrt er sich vollkommen ab, während er mit Schiller, der Jenaer Universität und der Kantischen Philosophie — wenn auch wohl in der ihr durch den Freund gegebenen und ihm vermittelten Modifikation — immer mehr, und zwar bleibend zusammen

wächst. Fichtes Denkart liegt ihm dagegen ferner, er kann ihr nur „mit Mühe folgen“. Er ist nicht mehr der steife Realist von früher (17. 10. 96), sondern bekennt (13. 1. 98), dass er durch treues Vorschreiten und bescheidenes Aufmerken von diesem steifen Realismus und einer stockenden, d. h. nicht mehr weiter könnenden Objektivität dahin gekommen, Schillers kritisches Glaubenbekenntnis als sein eigenes unterschreiben zu können. Insbesondere in Beziehung auf Aesthetik und ihr Verhältnis (reinliche Scheidung) zur Ethik denkt er mit seinem Kreise (Schiller, den Humboldts, Heinrich Meyer) vollkommen Kantisch; man fühlt sich, auch gelegentlich der Streithändel Kants mit den Jakobi und Schlosser, dem ganzen Herderschen Kreise, sowie den beginnenden Romantikern gegenüber als eine geschlossene Partei. Goethe gewöhnt sich „nach und nach“ an eine Sprache, die ihm vorher „völlig fremd“ gewesen, aber er konnte sich leicht in sie finden, weil er „durch die höhere Vorstellung von Kunst und Wissenschaft, welche sie begünstigte“, sich selbst „vornehmer und reicher“ dünkte.[1]) Manchmal freilich bricht zwischen dem allem die echte Dichternatur hervor, das Gefühl, „doch eigentlich“ zum Künstler geboren zu sein (18. 3. 97); auch bezeichnet er sich wohl als zwischen Naturphilosophen und Naturforschern in der Mitte stehend, als — Natur„schauer“, wie seine Methode als vermittelnd zwischen Subjekt und Objekt. Und Schiller gegenüber fühlt er sich immer gewissermassen als das philosophische Naturkind, jener bleibt für ihn stets der Fachmann, der theoretische Helfer und Berater. Aber die Philosophie ist ihm doch „immer werter“, die Beschäftigung mit ihr zum notwendigen Bedürfnis geworden. Wir haben gesehen, wie häufig sie den Gegenstand ihres Briefwechsels bildet; wie viel häufiger wird sie den ihrer Gespräche gebildet haben! Und Goethe ist es jetzt, der in mehreren Fällen den Freund auf eine neue Kantische Schrift aufmerksam macht. Um die Wende des Jahrhunderts lässt er sich die neueste Philosophie von Niethammer in colloquiis vortragen, ohne ihr jedoch zuzufallen.

In dem neuen Jahrhundert, besonders in dem Jahrzehnt nach Schillers Tode, macht sich allerdings eine gewisse Reaktion gegen diese stark philosophische Periode der 90er Jahre bemerkbar, andere Gegenstände nehmen ihn mehr in Beschlag. Allein das einmal geweckte philosophische Interesse verschwindet von nun ab

[1]) Diese von uns bisher noch nicht benutzte Stelle findet sich gegen Schluss des Aufsatzes: Einwirkung der neueren Philosophie.

nicht mehr. Er bethätigt es eine Zeit lang als geistiger Leiter der Jenaer Litteraturzeitung, er liest neue Erscheinungen von Belang, bildet sich ein selbständiges Urteil in dem Streite zwischen dem alten Freunde Jakobi und Schelling zu Gunsten des letzteren, dem er vorübergehend ziemlich nahe steht, studiert neben Baader, Fichte, Steffens, Schopenhauer auch den alten Plotin, Bruno, Campanella, sowie de Gérandos und Buhles Geschichte der Philosophie (letztere freilich in erster Linie für die Geschichte der Farbenlehre), vorübergehend (1811) auch wieder Spinoza, dessen Einfluss sich in der Stellungnahme zu Schelling-Jakobi zeigt. Er unterhält sich mit Hegel und dem jungen Schopenhauer und verfolgt bis an sein Ende die zeitgenössische, auch die auswärtige, Philosophie (Cousin, Bentham u. a.) mit stets wachem Interesse. Ein zunächst äusserlicher Umstand, die Vorarbeiten zu der Geschichte seines botanischen Studiums, führen ihn 1817 zu erneutem Studium der Kantischen Philosophie zurück. Ihm verdanken wir eine Reihe kleinerer Aufsätze, für uns von besonderem Wert, weil sich in ihnen die relativ zusammenhängendsten philosophischen Selbstzeugnisse des Autors finden: Einwirkung der neueren Philosophie, Anschauende Urteilskraft, Bedenken und Ergebung, Bildungstrieb. Giebt der erste die reichsten historischen Aufschlüsse, so gewährt der zweite das meiste systematische Interesse. An ihm gewahren wir den Punkt, wo der Dichter und „Naturschauer“ über den reflektierenden Philosophen hinaus, von der verstandesmässigen Erkenntnis zum künstlerischen Schauen hinstrebt. Aber er hat nicht vergessen, was er der kritischen Philosophie schuldet. Gerade in seinem Alter gedenkt er ihrer häufig mit Dankbarkeit und Wärme. Nicht bloss, dass er den „Alten vom Königsberge“ mit den lobendsten Ausdrücken (unser Meister, der köstliche Mann, unser herrlicher, unser vortrefflicher Kant) erwähnt, auch die Grundgedanken seiner Philosophie hat er, wie wir zahlreichen mündlichen und schriftlichen Aeusserungen gegen Cousin, Eckermann, v. Müller u. a. entnehmen konnten, klar erfasst und nicht bloss oberflächlich auf sich wirken lassen. Noch die letzterhaltenen brieflichen Aussprüche reden von dem „grenzenlosen Verdienste unseres alten Kant um die Welt und . . . um mich“, und von dem „ungeheuren Gewinn“, den er von der kritischen und idealistischen Philosophie dadurch gezogen, dass sie ihn a u f s i c h s e l b s t a u f m e r k s a m gemacht habe.

In diesen letzten Worten liegt, wie wir schon früher auseinanderzusetzen uns bemühten, das Geheimnis von Goethes Verhältnis zur

Philosophie Kants. Wir haben nun in unseren drei Abhandlungen zu zeigen gesucht, wie dies Verhältnis sich historisch gestaltet und entwickelt hat, und wie wichtig Kantische Einflüsse für diese Entwicklung gewesen sind. Darum fällt es uns aber keineswegs ein, Goethe als Kantianer im engeren Sinne hinzustellen. Dafür ist er zu gross, dafür seine Geistesart zu verschieden von derjenigen Kants. Seine im tiefsten Kerne künstlerische Natur widerstrebt im innersten Grunde dem Zergliedern, Trennen, Analysieren und neigt zur Synthese hin. Aber diese anschauende Natur verträgt sich — nach dem Zeugnisse Schillers, der weitaus am besten von dieser Seite seines Wesens ihn zu kennen und zu beurteilen in der Lage war — aufs beste mit der Philosophie, ja sie wird durch die letztere „immer belebt und gestärkt" (I 349 f.). Ein so reicher Geist, wie Goethe, hatte eben an einer Denkweise nicht genug. Wenn er von sich sagen konnte, er sei als Dichter und Künstler Polytheist, als Naturforscher Pantheist, als sittlicher Mensch Monotheist, so waren eben der Dichter und Künstler, der Naturforscher, der sittliche Mensch und, setzen wir jetzt hinzu, der Philosoph in ihm nur, wie er sich selbst ausdrückt, verschiedene „Richtungen seines Wesens".

Dass nun auch die Philosophie ihren gemessenen Anteil an diesem Wesen besessen, dass speziell durch Kant Goethes theoretisches, ästhetisches, ethisches Denken tief und nachhaltig, jedenfalls in weit stärkerem Masse, als man gewöhnlich annimmt, beeinflusst worden ist, das haben hoffentlich meine bisherigen Ausführungen überzeugend dargethan, das wird eine nähere Beleuchtung der Sprüche in Prosa ebenfalls ergeben, davon zeugt endlich auch das rege Interesse, das Goethe nach den nunmehr als Anhang folgenden Publikationen aus Weimar der Person und Philosophie Kants entgegengebracht hat.

Vielfach habe ich mit meinen Untersuchungen — das bin ich mir wohl bewusst — erst die Unterlage zu weiteren Forschungen gegeben und mich demgemäss in der Einleitung zu meiner Arbeit (I 63) ausgesprochen. Ob dieselbe deshalb als „höchstens eine allererste Vorarbeit" zu meinem Thema bezeichnet werden kann, wie sich ein hochfahrender Rezensent des ersten Heftes der Kantstudien auszudrücken beliebt hat, überlasse ich dem Urteil der wahren Kenner. Ich bin durchaus kein Freund einseitiger Kant- und noch viel weniger minutiöser Goethe-Philologie, hege aber andererseits die Ansicht, dass auf einem fast noch gar nicht durchforschten Gebiete, wie das meinige

es war, zunächst eine feste Grundlage von Thatsachen gelegt werden muss. Ohne solche schweben alle noch so geistvollen Vermutungen, mit denen sich der Nachlebende in die Seele seines oder seiner Helden hinein zu denken sucht, als phantasiereiche Aperçus in der Luft. „Was Ihr den Geist der Zeiten heisst, Das ist im Grund der Herren eig'ner Geist, In dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Ein trockenes Gerippe von Thatsachen glaube ich darum nicht geliefert zu haben, vielmehr war ich stets den inneren Zusammenhang herzustellen bemüht. Ob ich in allen Einzelheiten das Richtige getroffen, wage ich nicht zu entscheiden; jede objektive Kritik wird mir willkommen sein. An dem Hauptresultat, dass Kants Einfluss auf Goethe ein weit bedeutenderer gewesen ist, als man bisher annahm, wird sich schwerlich rütteln lassen, ja selbst ev. neu entdecktes Material dasselbe kaum wesentlich zu modifizieren im Stande sein. Sollte solches in den noch ausstehenden Bänden von Goethes Briefwechsel und Tagebüchern oder sonstwo — für Mitteilung bin ich stets dankbar — zu Tage treten, so werde ich in diesen Blättern darüber zu berichten mir erlauben.

Nachträge.

Zu S. 97 (Bd. I), zu dem Gespräch Schillers mit „einem Senator Schübler aus Heilbronn“ über Kant. — Chr. Ludw. Schübler schrieb, ausser vielen sonstigen mathematischen Schriften (s. Kayser und Meusel), im Jahre 1788 einen in Leipzig erschienenen „Versuch, der Einrichtung unseres Erkenntsvermögens durch Algeber nachzuspüren. (Durchgehends mit Rücksicht auf die Kantische Philosophie)“. (auch bei Adickes Nr. 621). Das Buch will ein Kommentar zu Kants „Axiomen der Anschauung“ sein, und durchführen, dass „alle mathematische Erkenntnis nur durch Konstruktion der Begriffe vor sich gehe“.

Zu S. 330 (Bd. I), zu Goethes „Zusammentreffen mit einem Grafen Burgstall“, einem Anhänger Kants. — W. Joh. Gottfr. Graf von Purgstall (1773—1812) ist aus Kants Leben bekannt (Schubert S. 117). Er reiste von Wien nach Königsberg, um Kant zu sehen. Einen höchst interessanten Brief von ihm über Kant aus Königsberg (1795) brachte die Altpr. Monatsschr. Bd. XVI (1879).

Zu S. 162 (Bd. II), zu der von Goethe mit hervorgerufenen Recension „von einem gewissen, sonst unbekannten Dr. Schelle“ über Kants Pädagogik. — K. G. Schelle, früher Lehrer am Pädagogium in Halle, dann Privatgelehrter in Leipzig, schrieb u. a.: „Welche Zeit ists in der Philosophie?“ Leipzig 1800. (auch bei Adickes Nr. 2444. Vgl. Nr. 2229. 2445. 2802.) Die Schrift ist ganz Kantisch und speziell gegen Fichte gerichtet. Schelle veranstaltete auch 1803 eine Ausgabe von Kants Physischer Geographie. H. V.

Publikationen aus dem Goethe- und Schiller-Archiv und dem Goethe-National-Museum zu Weimar, Goethes Verhältnis zu Kant betreffend.[1]

(Als Anhang zu der vorstehenden Abhandlung).

Von K. Vorländer in Solingen.

A. Aus dem Goethe- und Schiller-Archiv.

Zum Jahre 1810 (oben S. 171) habe ich verschiedener Kant-Autographen gedacht, die Goethe durch Vermittlung von Wilhelm von Humboldt, Dr. Motherby und Niebuhr in den Jahren 1809, 1810 und 1812 für seine Autographensammlung erwarb. Dieselben haben sich denn auch in der im Weimarer Goethe- und Schiller-Archiv aufbewahrten schriftlichen Hinterlassenschaft des Dichters gefunden und werden von Dr. Adickes in der Akademie-Ausgabe der Kantischen Werke veröffentlicht werden. Ich gebe daher im Folgenden nur das im Weimarer Archiv aufgestellte Verzeichnis derselben: was ja auch für unsere Zwecke vollständig ausreicht.

I.
Verzeichnis der Kant-Autographen des Goethe- und Schiller-Archivs.

1. 2 Folioblätter: „Anhang über die Vereinigung der Moral mit der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden".

---

[1]) Diese Publikationen sind mir ermöglicht worden durch das liebenswürdige Entgegenkommen der Herren Geheimen Hofräte B. Suphan (Direktor des Archivs) und C. Ruland (Direktor des Goethe-National-Museums), von denen ersterer mir die Abschriftnahme der betreffenden Akten bereitwilligst gestattete, während Herr Dr. Ruland mich durch leihweises Ueberlassen der gewünschten Exemplare aus Goethes philosophischer Bibliothek, sowie des von ihm selbst angefertigten sorgfältigen Katalogs derselben aufs freundlichste unterstützte. Beiden Herren, sowie Herrn Dr. A. Fresenius (am Archiv), der den gedruckten Text von A II nochmals mit der archivalischen Grundlage zu kollationieren die Güte hatte, sei an dieser Stelle mein verbindlichster Dank gesagt.

2. Ein Quartblatt, zur ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gehörig, beginnt: „Um nun auf die Schwierigkeit“, auf die Rückseite eines Briefes an Kant geschrieben.

3. a) 1 Oktavblatt mit Tagesnotizen in Tinte und Blei, von Sonntag d. 26. bis Mittwoch d. 29. Dezember.[1]) b) 1 Sedezblatt (zur Kritik der reinen Vernunft gehörig?) beginnt: „Das, was den Raum zum Gegenstand“. (a) und b) auf einen Quartbogen aufgeklebt.)

4) 1 Sedezblatt, auf einem Quartblatt aufgeklebt, enthaltend Abschrift des mit Blei auf 3 a Geschriebenen, von Wilhelm von Humboldts Hand.

5) Ein Heft in Sedez, 10 Blätter (mit Umschlag) nebst einem eingeklebten Zettel, enthaltend Tagesnotizen von Sonnabend 18. Dezember 1802 bis Freitag 28. Januar 1803.[2])

6) Brief Kants an Schiller, Königsberg 30. März 1795, 2 Quartblätter.[3])

II.

War dies Verzeichnis von mehr bibliographischem Interesse, so ist ein anderer Fund von grösserer Wichtigkeit. Es handelt sich um die (Kantstudien I, 88 Anmerkung berührte) ‚Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.‘, die sich in dem ebendort S. 86 beschriebenen Heft als Einlage in extenso vorfand. Sie ist auf 6 1/3 Seiten Quart von sauberer und schöner Hand geschrieben, ist aber offenbar blosse Abschrift.

Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.

§ 1. Liesse sich ausfindig machen, worin die Einrichtung unsers Wesens vor[4]) aller Erfahrung bestehet (was rein oder a priori in demselben vorhanden ist), so liessen sich nicht blos die Grenzen unsers Wissens auf das genaueste bezeichnen, sondern es wäre auch hiermit der Grund zu einer wirklich wissenschaftlichen (strengphilosophischen) Erkenntniss gelegt, weil man dann alles aus den lezten, allgemeinsten und nothwendigsten Grundsätzen (aus Principien) ableiten könnte.

§ 2. Die grosse Scheidung dessen, was rein d. h. schon vor aller Erfahrung dem Gemüte eigentümlich ist, von dem, was von der Einwirkung der Gegenstände herrührt (von dem Empirischen), ist bloss durch Kritik möglich; daher die Kritik der reinen Vernunft.

---

[1]) Ohne Jahresangabe. Ich vermute 1802, wegen der chronologischen Uebereinstimmung mit den Daten von 5). In beiden Fällen fiel der 26. Dezember auf einen Sonntag.

[2]) Dies ist offenbar das „Büchelchen“, von dem Goethes Dankschreiben an Motherby von 1. März 1810 handelt (vgl. oben S. 171).

[3]) Es ist der bekannte einzige Brief, den Kant an Schiller geschrieben hat.

[4]) Die gesperrt gedruckten Worte sind im Original unterstrichen; offenbare Schreibfehler sind stillschweigend korrigiert.

§ 3. Vermittelst dieser Kritik lässt sich zeigen, dass Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft Hauptkräfte unsers Vorstellungsvermögens sind.

§ 4. Das, was bei der Sinnlichkeit a priori vorhanden ist und wodurch Wahrnehmung äusserer Gegenstände möglich wird, ist Zeit und Raum. Beide Dinge sind ausser uns (objektiv) nichts; sie sind bloss die dem Gemüte anhängenden Bedingungen (Formen), unter welchen es von den äussern Gegenständen affiziert werden (Anschauungen erhalten) kann. Was demnach diese Gegenstände an sich, und ohne Rücksicht auf unsre Art von ihnen gerührt zu werden, sein mögen, wissen wir nicht und können auch zu dieser Kenntnis nie gelangen; wir wissen bloss, was sie uns sind, und wie sie uns erscheinen.

§ 5. Der Verstand ist das Vermögen, das Mannigfaltige, welches die Sinnlichkeit liefert, unter Hauptvorstellungen zu sammeln, die man Begriffe nennt. Das, was bei diesem Vermögen rein und a priori vorhanden ist, sind gewisse Stammbegriffe (Kategorien), unter die sich alle Anschauungen zusammenfassen lassen. Quantität, Qualität, Modalität und Relation sind diese reinen Verstandsbegriffe [neben dieser Stelle ein Randstrich von Goethes Hand]; durch sie kommt Einheit und Zusammenhang in den Stoff unsrer Anschauungen, und so entsteht Erfahrung.

§ 6. Aber diese Einheit, diesen strengen Zusammenhang hat unsre ganze Erkenntnis hiermit noch immer nicht; es ist vielmehr noch ein Vermögen nötig, das unserm ganzen Wesen Einheit und Vollendung gebe, und dies ist die Vernunft. Die reinen, über alle Erfahrung hinausgehenden Begriffe derselben heissen Ideen.

§ 7. Der allgemeinste Vernunftbegriff, die letzte und höchste Idee, ist das Unbedingte, das Vollendete, das Absolute; denn bis man auf dieses gekommen ist, lässt sich immer noch nach neuen Gründen und nach höheren Bedingungen fragen; bei diesem hingegen hört alles weiterfragen auf.

§ 8. Das Unbedingte der Vernunft ist aber von dreifacher Art:

1. Absolute Einheit des Subjekts, welches nach Absonderung aller Accidenzen übrig bleibt; insofern ist die Grundidee der Vernunft psychologisch und bezeichnet die Seele;
2. Absolute Einheit aller Erscheinungen in allen Reihen, in denen sie auf einander folgen; insofern ist die Grundidee der Vernunft kosmologisch und bezeichnet die Welt;
3. Absolute Einheit alles Denkbaren oder höchster vollendeter Inbegriff aller Moralität; insofern ist die Grundidee der Vernunft theologisch und bezeichnet die Gottheit.

§ 9. Durch einen sonderbaren, aber sehr natürlichen Paralogismus hat man diese drei Ideen der Vernunft, die dazu dienen, unsre Erkenntnis zu vollenden und ihr systematische Einheit zu geben, folglich bloss subjektiv und regulativ sind, für Gegenstände gehalten, die ausser uns wirklich vorhanden sind, und auf dieselben eine rationale Psychologie, eine transscendentale Kosmologie und eine natürliche Theologie, mit einem Worte Metaphysik gegründet. Dies sind also Wissenschaften, die gar kein wirklich erweissliches Objekt haben, denn die spekulative Vernunft kann auf keine Weise

darthun, dass diese genannten Ideen mehr sind als Ideen, dass es ein immaterielles Subjekt der Seele, ein absolutes Weltganzes und eine Gottheit gebe.

§ 10. Gleichwohl ist am Daseyn Gottes einem vernünftigen Wesen unendlich viel gelegen, und da es durch theoretische Gründe nicht erweisslich ist: so entsteht die Frage: ob nicht vielleicht praktische Gründe zu einem vernünftigen Glauben an dasselbe führen können? Diess lässt sich nicht anders als durch Kritik der praktischen Vernunft herausbringen.

§ 11. Um aber die a priori vorhandenen Principien des Begehrungsvermögens ausfindig zu machen, und hiermit die Moral auf unwandelbare Vernunftgründe zu bauen, hat man drey über die Erfahrung hinausgehende Absolute aufzusuchen, nehmlich ein allgemeingültiges Sittengesetz, ein höchstes Gut und eine allgemeingültige Triebfeder, jenes Gesetz zu beobachten und nach diesem Gut zu streben.

§ 12. Das Grundgesetz der praktischen Vernunft kann kein anderes sein als: handle rein vernünftig und mithin so, dass die Maxim deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Jeder andre Grundsatz der Sittlichkeit ist nicht rein, das heisst nicht aus dem Wesen der Vernunft allein geschöpft, folglich auch untüchtig zur Begründung einer allgemeingültigen Sittenlehre. Diess gilt z. B. vom Grundsatz der Glückseligkeit, der Vollkommenheit, des Willens Gottes; denn der Bestimmungsgrund des Willens bey diesen Grundsätzen liegt nicht in der Vernunft allein, sondern zugleich in äussern Objekten; dieses ist nicht Autonomie, sondern Heteronomie.

§ 13. Dass aber das oben angegebene Sittengesetz wirklich dasey, ist ein Factum. Jeder vernünftige Mensch wird sich dessen bewusst und fühlt das unbedingte, keine Ausnahme und Einschränkung duldende Gebot desselben (den kategorischen Imperativ) dann am meisten, wenn die Neigungen etwas anders fordern und im Widerspruche damit sind.

§ 14. Hieraus folgt, dass das Objekt des reinen Willens nichts anders seyn kann als das absolute Gute, als das, was nicht blos in Beziehung auf uns und unser sinnliches Wohlsein, sondern überhaupt und allgemein (bey allen vernünftigen Wesen) gut ist; mithin die Sittlichkeit.

§ 15. Um dieses Gute zu realisiren, muss es auch eine reine absolute Triebfeder geben, welche demnach wiederum blos die Vernunft selbst seyn kann, indem sie das Gefühl der Achtung gegen das Sittengesetz hervorbringt. Diese Achtung ist daher der einzige ächtsittliche Beweggrund; was von andern mit unsern Neigungen zusammenhängenden Motiven herrührt, ist keine wahre Tugend.

§ 16. Indess führt doch eben diese, eine reine Sittlichkeit für das oberste Gut erklärende Vernunft auch auf die Idee des höchsten Wohlseyns (der Seeligkeit) und kann daher nicht unterlassen, sich das Ideal, das Urbild eines vollendeten, in jeder Rücksicht höchsten Gutes vorzustellen, welches denn nach dem bisherigen nichts anders seyn kann, als Sittlichkeit und Glückseeligkeit in proportionirter Vereinigung.

§ 17. Allein hier scheint die praktische Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Sie fordert verhältnissmässige Verbindung der reinsten Sittlichkeit und der höchsten Glückseeligkeit: aber beydes ist nach unsern gegenwärtigen Umständen nicht erreichbar. Die Vernunft scheint also auf einen unmöglichen Endzweck gerichtet zu sein, und also sich aufzuheben.

§ 18. Dieser Schwierigkeit lässt sich nicht anders abhelfen, als dadurch, dass man Alles, was zur Realisirung des höchsten Guts erforderlich ist, postulire, und wenn es gleich durch speculative Gründe nicht erwiesen werden kann, dennoch daran glaube, weil sonst dem nothwendiggebietenden Sittengesetz nicht genuggeleistet werden kann. Ein solcher Glaube ist vernünftig und unsrer moralischen Natur gemäss.

§ 19. Um reine Sittlichkeit erlangen zu können, muss demnach vorausgesetzt werden, dass es Freiheit gebe. Ungeachtet also die speculative Vernunft das Daseyn derselben nicht darthun kann: so müssen wir sie doch als vorhanden annehmen und sind berechtigt ihre Wirklichkeit zu glauben.

§ 20. Um es in der Sittlichkeit weiter zu bringen und sich der Heiligkeit, dem höchsten Grade derselben, nähern zu können, ist ein ins Unendliche gehender Fortschritt, und mithin auch eine unendliche persönliche Fortdauer, das heisst Unsterblichkeit nöthig. Auch diese ist also ein Postulat der praktischen Vernunft und der Gegenstand eines vernünftigen Glaubens.

§ 21. Zum höchsten Gute gehört endlich eine der Sittlichkeit angemessene Glückseeligkeit. Diese kann nur durch ein Wesen bewirkt werden, das selbst im höchsten Sinn moralisch und zugleich Urheber und Regierer der Welt sey. Wir sehen uns nothgedrungen, auch ein solches Wesen, auch einen Gott zu glauben, wenn gleich die Existenz desselben theoretisch nicht dargethan werden kann. Das Sittengesetz führt nothwendig zur Religion. Es liegt folglich die Religion der Moral nicht zum Grunde, wie man bisher geglaubt hat; sondern umgekehrt muss die Religion, wenn sie vor dem Richterstuhl der Vernunft die Probe halten soll, auf Moral gebaut sein.

Es handelt sich nun um den Verfasser dieses auch inhaltlich recht interessanten Schriftstücks, sowie um die Zeit und den Zweck der Niederschrift.

Wir hatten a. a. O. geäussert, es werde schwer sein, aus den angegebenen Abkürzungen D. F. V. R. den Verfasser zu enträtseln. Wir verdanken Vaihinger die glückliche Vermutung, jene Abkürzungen seien zu lesen als Dr. Franz Volkmar Reinhard.[1])

[1]) Dr. Franz Volkmar Reinhard, geb. 1753, hielt seit 1777 zuerst als Magisters legens, dann als a. o. Professor an der Universität Wittenberg (neben seinen theologischen Vorlesungen als ordentlicher Professor der Theologie)

Was die Zeit der Niederschrift angeht, so möchten wir hierfür die Aufschrift des ganzen Fascikels (a. a. O. S. 86): „circa 1790“ in der That als das Wahrscheinlichste erachten, und zwar eher vor als nach 1790. Denn die „kurze Vorstellung“ berücksichtigt von dem Kantischen Systeme nur die in den beiden ersten Kritiken enthaltenen Teile, Erkenntnislehre und Ethik. Die Kritik der Urteilskraft, sowie die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft waren offenbar zur Zeit ihrer Abfassung noch nicht erschienen, sonst wären sie — der letzte § lädt ja geradezu dazu ein — wohl mit Bestimmtheit mit hineingezogen worden.

Der Zweck endlich ist ziemlich deutlich. Vermutlich hat sich Goethe, als er Ende der 80er Jahre sich mit Kant näher zu beschäftigen begann, von Reinhard, mit dem er in irgend welchen direkten oder indirekten Beziehungen gestanden haben mag, zur Unterstützung seines Studiums eine kurze Uebersicht über die Hauptgedanken des Kantischen Systems ausgebeten, oder sie ist ihm von diesem angeboten worden. Der von Reinhard gegebene Auszug ist, wie der Leser gesehen haben wird, wenn auch nicht tief dringend, so doch verständig und klar. Wenn Goethe aus ihm seinen ersten Einblick in Kants Philosophie gewonnen hat, so war er nicht übel

---

philosophische Vorlesungen. Speciell las er im Sommer 1790: „Ueber die Kantische Philosophie, zweitägig“, und im Winter 1790/1: „Fortsetzung der zweitägigen Vorlesungen über die Kantische Philosophie“. (Pölitz, F. V. Reinhard nach seinem Leben und Wirken. Leipzig 1813. I, S. 91.) Die Kunde von diesen starkbesuchten Vorlesungen drang wohl über Wittenbergs Mauern hinaus, und so muss denn Goethe auf irgend einem Wege jene „kurze Vorstellung“ von Reinhard erhalten haben, in einer, möglicherweise nach damaliger Sitte von Hand zu Hand wandernden, Abschrift. Die Zeit stimmt also vortrefflich mit der Vermutung von Vorländer. Dass in dem Manuskript nur die beiden ersten Kritiken benutzt sind — worauf Vorländer mit Recht Wert legt — würde allerdings dann nicht unbedingt beweisend sein müssen, wenn Reinhard thatsächlich der Verfasser der „Kurzen Vorstellung“ ist, weil Reinhard in jenen Vorlesungen auch nur jene beiden Kantischen Werke berücksichtigt hat (vgl. hierüber unten unter „Mitteilungen“: „Ein Kantbibliographisches Kuriosum“). — Goethe hat in Karlsbad auch die persönliche Bekanntschaft von Reinhard gemacht. Das ist aber sehr viel später geschehen: denn nach Pölitz (a. a. O. I, S. 142) „besuchte Reinhard das Karlsbad zum ersten Male im Sommer 1804“. Ein zweites Mal reiste er dahin im Sommer 1807 (ib. I, 145): dieses Mal fand die Begegnung mit Goethe statt (Pölitz II, 266). In seinen „Tag- und Jahresheften“ zu 1807 (No. 655) erwähnt Goethe „die erfreuliche Unterhaltung“ mit Reinhard, dessen „Vertrauen ich in hohem Grade gewann“. „Und so waren es sittliche, das Unvergängliche berührende Gespräche“. Vgl. Goethes Tagebuch vom 19. Juni bis 18. Juli 1807 (Weim. Ausg. III. Abt. Bd. 3, S. 226—242). H. V.

beraten. Dass er ihn wert geachtet hat, beweist die sorgfältige Aufbewahrung unter seinen Papieren. Später freilich wurde er naturgemäss durch Goethes eigenes Kantstudium überholt und überflüssig gemacht und ist wohl deshalb von Goethe nirgends erwähnt worden.

Hiermit ist dasjenige erschöpft, was sich von Kant Betreffendem, abgesehen von dem bereits von Steiner Veröffentlichten und von uns I, S. 86—93 Berücksichtigten, in Goethes handschriftlichem Nachlass, also im Goethe-Archiv befindet, ja, wenn wir noch die kurzen Inhaltsverzeichnisse von Plotin (oben S. 165, A. 2) und Bruno (S. 172, A. 2) hinzunehmen, das auf Philosophie Bezügliche überhaupt. —

B. Aus dem Goethe-National-Museum (Goethehause).

Von noch unmittelbärerem Interesse war es für mich und wird es für den Leser sein, einen Einblick in des Dichters philosophische Werkstatt oder, wenn man lieber will, einen Ueberblick über sein philosophisches Handwerkszeug, ich meine seine Bibliothek, zu erhalten, wie er mir durch die Güte des Herrn Geheimen Hofrat C. Ruland zu Teil wurde. Ich gebe zunächst

I. einen summarischen Bericht über Goethes philosophische Bibliothek überhaupt unter Hervorhebung des Wichtigeren. Für unser Spezialthema in dem eben angedeuteten Sinne nicht ohne Wert, wird er vielleicht auch etwaigen späteren Benutzern willkommen sein. Dann soll folgen

II. ein ausführlicher Bericht über die in Goethes Besitz gewesenen Werke Kants, woran sich

III. ein solcher über einige kleinere, auf Kant bezügliche Schriften schliessen soll.

I.
Goethes philosophische Bibliothek.

Goethes philosophische Bücherei, die in einer ziemlich dunkeln Ecke des von Bücher-Repositorien erfüllten, engen Bibliothek-Zimmers im Goethehause untergebracht ist, zählt, nach einem von Geh. Rat Ruland mit grosser Sorgfalt aufgestellten Kataloge, 176 Nummern mit über 200 Bänden, wozu dann noch die nicht in den Katalog aufgenommenen, verhältnismässig wenig zahlreichen Schriften der alten Philosophen (10 Nummern mit 17 Bänden) kommen, also im ganzen: 186 Nummern mit ca. 220 Bänden.

Die in dem philosophischen Katalog verzeichneten Schriften, mit denen wir es zunächst zu thun haben, sind von sehr ungleichem Werte. Neben den Werken hervorragender Philosophen befindet sich eine grosse Anzahl von Büchern, zum Teil auch Abhandlungen und Programmen (namentlich aus Goethes späteren Jahren), die, grösstenteils von ihren Verfassern „dem allverehrten Dichterfürsten“ gewidmet, längst im Grabe verdienter Vergessenheit schlummern. Aus diesen bilden wir eine erste Rubrik und geben von ihnen nur die Namen der Verfasser; wir fügen dem noch einige Namen bei, die zwar (wie Hamann, Herder u. a.) sehr bekannt sind, deren in dem Katalog aufgeführte Schriften sich jedoch nicht auf Philosophisches (in strengerem Sinne) beziehen. Unter diese erste Rubrik a) gehören:

Abaris, Abaldemus, Ancillon, von Auersperg, Bachmann, Ballanche, von Berger, von Bonstetten, Boscovick, von Buquoy, Caesar, Carové, Carus, Claudius, Digbaeus, Dissling, Eschenmayer, Hamann, Heinroth, Herder (Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften etc. Berlin 1780), Hinrichs, Hoerstel, Hoffmann, Jens, Kanne, Kayssler, Kirsten, Körte, Lautier, Leroux, Lichtenstädt, Lilie, Lommatzsch, Luden, Meiners, Morgenstern, Moritz, A. H. Müller (Lehre vom Gegensatz I; vgl. oben S. 164), Johannes Müller (Ueber die phantastischen Gesichtsvorstellungen, Coblenz 1826), Naumann, Plessing, E. Reinhold, Rottmanner, Scaliger, Schad, Scheidler, Schelver, Schlosser, C. A. Schmid, C. C. Schmid, von Schütz, Schubarth, Sederholm, Stark, Steifensand, Spen, Tourtual, Ulrich, Wagner, W. E. Weber, Werneburg, Willemer, Windischmann, Woltmann. — Im ganzen 92 Nummern, demnach etwas über die Hälfte; dazu kommen noch 16 Anonyma ohne besondere Bedeutung, sodass noch 68 Nummern übrig bleiben, die wir genauer notieren, Kant und einige Kantiana II und III vorbehaltend.

b) Von philosophischen Zeitschriften hat Goethe gehalten:

1. Niethammers Philosophisches Journal 1795—1798. 10 Bde.
2. Schellings Zeitschrift für spekulative Physik. Jena 1800—1801. 2 Bde.; dies., neue Folge. Tübingen 1802.
3. Schelling und Hegel, Kritisches Journal der Philosophie. Tübingen 1802—1803. 2 Bde.

c) Von vorkantischen Werken besass Goethe:

1. Baumgarten, Metaphysica. Halle 1768.
2. Giordano Bruno, Versuch von Uebersetzungen aus dessen Werke vom Dreifachen. s. l. et a. (Ausschnitt.)
3. Thomas Campanella, De sensu rerum 1620; angebunden: C. Apulei Philosophi Platonici Apologia ed. Casaubonus 1594.
4. Cardanus, De subtilitate 1554. Mit der Gegenschrift Scaligers von 1612.

5. Hobbes, Elementa Philosophica de Cive. 1669.
6. Lambert, Neues Organon. 1764.
7. Malebranche, De Inquirenda Veritate. 1690.
8. Spinoza.
   α) B. d. S., Opera Posthuma 1677. 1 Bd. 4°.
   β) Opera, quae supersunt omnia ed. Paulus. Jena 1802/3. 2 Bde. 8°.

d) von gleichzeitigen und nachkantischen:

9. Von F. Baader zwei kleinere Schriften (von 1797 und 1809).
10. Beneke, Psychologische Skizzen I. 1825.
11. Condorcet, Entwurf etc. übersetzt von Posselt. 1796.
12. V. Cousin, Cours de Philosophie. Paris 1828, mit der eigenhändigen Widmung Cousins.
13. Von Fichte 10 Schriften:
    Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, Grundlage des Naturrechts, Appellation an das Publikum, Der geschlossene Handelsstaat, Die Bestimmung des Menschen, Antwortschreiben an Reinhold, Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Wesen des Gelehrten. (Es fehlen also die Reden an die deutsche Nation!)
14. Fries, Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805.
15. Von Hegel drei:
    Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Phänomenologie des Geistes (1807), Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), das letztere mit der Widmung: „seinem vieljährigen, höchstverehrtem Freunde etc.".
16. Jakobi, 7 Einzelschriften von 1786—1811 und ‚Werke' Lpz. 1812—19. 6 Bde.
17. Köppen, Schellings Lehre etc.
18. K. C. F. Krause, Die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Göttingen 1829.
19. Maimon, Versuch einer neuen Logik. 1794.
20. Oken, Ueber das Universum, und: Lehrbuch der Naturphilosophie.
21. (Pestalozzi), Meine Erfahrungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes. Zürich 1797.
22. C. L. Reinhold, Sendschreiben an Lavater und Fichte 1799.
23. Von Schelling 6 Schriften:
    Ideen zu einer Philosophie der Natur, Von der Weltseele, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Bruno, Philosophie und Religion, und die Gegenschrift gegen Jakobi von 1812.
24. Schopenhauer: Ueber die vierfache Wurzel etc. 1810 und
    Die Welt als Wille und Vorstellung Lpz. 1819.
25. Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. 1806. (vgl. oben S. 166.)
26. Stiedenroth, Psychologie I. 1824 (vgl. oben S. 196 f.).
27. Swedenborg, Irdische und himmlische Philosophie, herausg. von Oettinger (1766).

e) von alten Philosophen notierte mir Geh. Rat Ruland folgende, als in Goethes Bibliothek vorhanden:

28. Aristoteles.
  α) Politik und Fragmente der Oekonomik, übers. Schlosser 1798.
  β) Politicorum libri VIII ed. Göttling. Jena 1824.
  γ) Oeconomica ed. Göttling. Jena 1830.
29. Plato,
  α) Auserlesene Gespräche übers. Graf Stolberg 1796—97.
  β) Briefe übers. Schlosser 1795.
  γ) Phädon übers. Lindau 1804.
  δ) Timäus ed. Lindau 1828.
30. Die Weisheit des Empedokles, von Lommatzsch 1830.
31. Epicteti Encheiridion ed. Heyne 1783.
32. Proclus, ed. Creuzer u. Voemel. 4 Bde. 1820—25.

Von ihnen waren aber 28 α) und 29 α) β) δ) nicht einmal aufgeschnitten und scheint nur Epiktets Handbüchlein, nach zahlreichen energischen Bleistiftanstreichungen zu urteilen, fleissig benutzt worden zu sein.

II.

Die in Goethes Besitz gewesenen Schriften Kants.

Goethe besass an Kantischen Werken:

1. die Kritik der reinen Vernunft, in dritter Auflage (1790),
2. die Kritik der Urteilskraft, in erster Auflage (1790),
3. die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in dritter Auflage (1792),
4. und 5. die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft in erster (1786) und zweiter (1787) Auflage.

1. Kritik der reinen Vernunft.

Wir vermuteten, dass Goethe bei Anfertigung seines Inhaltsverzeichnisses (Kantstudien I, 86) die zweite Auflage der Kritik vor sich gehabt habe. Da die dritte bekanntlich nur ein Abdruck der zweiten (mit Ausmerzung einiger Druckfehler) ist, so macht dies sachlich keinen Unterschied, und wird durch das Erscheinungsjahr der dritten (1790) die Wahrscheinlichkeit der späteren Abfassung (ebd. S. 90) nur verstärkt.

Noch über zwei und ein halb Jahrzehnte später erfreuten Goethe, wie wir damals bemerkten, die bei dem ersten Studium der Vernunftkritik wie der Kritik der Urteilskraft angestrichenen Stellen. Ich setze voraus, dass es auch das Interesse der Leser dieser Zeitschrift erregen wird zu sehen, welche Stellen aus den hervorragendsten Werken des grossen Philosophen dem grossen Dichter bei der —

vermutlich ersten — Lektüre besonders bemerkenswert erschienen sind. Es sind allerdings der Bleistiftstriche unter den Zeilen und am Rande so viele, dass eine genaue Angabe der Zeilen oder gar ein Abdruck sämtlicher Stellen viele Seiten in Anspruch nehmen würde. Wir geben daher nur die von Goethe durch doppeltes Anstreichen besonders ausgezeichneten Stellen wortgetreu und in Sperrdruck, während wir uns bei den zahlreichen übrigen auf inhaltliche Wiedergabe beschränken. Die Seitenzahlen sind die der Goethe vorliegenden dritten, also identisch mit denen der zweiten Auflage.

Aus der Vorrede sowie aus der transscendentalen Aesthetik ist nichts, aus der Einleitung nur die wichtige Definition von ‚transscendental' (S. 25) unterstrichen. Bei weitem der grösste Teil der angestrichenen Stellen steht in demjenigen Abschnitte des Werkes, den wir wegen seiner grossen Schwierigkeiten von dem Dichter gerade am wenigsten „durchdrungen" glaubten: der transscendentalen Analytik. Im allgemeinen hat Goethe hierbei einfach, dem Gang der Hauptgedanken folgend, die leitenden Worte durch Unterstreichen hervorgehoben; mit einer gewissen Selbstbefriedigung fand ich, dass die Striche sich vielfach mit denen deckten, die ich selbst bei einer früheren Lektüre des Werkes vorgenommen hatte. Aus dem ersten Kapitel und den beiden ersten Paragraphen (13 und 14) hat Goethe angemerkt:

Die Aufgabe der allgemeinen Logik als Analytik und negativer Probierstein der Wahrheit (84) und ihren Missbrauch „als vermeintes Organon", wodurch sie zur Dialektik wird (85), die nähere Beleuchtung dieses Gegensatzes und Erklärung dieser Einteilung (87 f.), die Ableitung der transscendentalen Analytik aus einer Idee des Ganzen der apriorischen Verstandeserkenntnis (89, vgl. 92: aus einer absoluten Einheit des Verstandes) und daher systematischer Zusammenhang derselben, Einteilung in Analytik der Begriffe und der Grundsätze (90), Analytik = Zergliederung des Verstandesvermögens selbst (90), die Gegenüberstellung der intuitiven, rezeptiven, unmittelbaren Anschauung und der diskursiven, spontanen, mittelbaren Begriffe (93), die Definition des Verstandes als des Vermögens zu urteilen (94). Weiter die Erklärung der Synthesis des Mannigfaltigen der reinen Anschauung durch die Einbildungskraft und des „auf Begriffe Bringens" derselben (103 f.), die Unterscheidung von Prädikabilien und Prädikamenten (108), von transscendentaler und empirischer Deduktion (117), Formen der Sinnlichkeit und Begriffen des Verstandes, Materie und Form der Erkenntnis (118), die „Eröffnung"

der Erkenntnis durch die Sinneneindrücke, über den „andern Geburtsbrief" der reinen apriorischen Begriffe (119), die „tief eingehüllte" und doch „unumgänglich notwendige" transscendentale Deduktion derselben, im Gegensatz zu der „unmittelbar evidenten" geometrischen Erkenntnis (120 f.), in der Raum und Zeit den „Erscheinungen" „objektive Giltigkeit" verleihen (121 f.). Dem entgegen bei den Kategorien die Schwierigkeit, „wie subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Giltigkeit haben" (122). Aus dem Schluss dieses Abschnittes endlich noch die Bemerkung über Lockes „der Schwärmerei Thür und Thor öffnenden" Empirismus und Humes gänzlichen Skeptizismus, zwischen welchen beiden Klippen Kant die menschliche Vernunft „glücklich durchbringen" will, und die anschliessende Erklärung der Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt (128).

Besonders zahlreiche Anstriche enthält sodann die nun folgende in der zweiten Auflage vollständig umgearbeitete ‚Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe', besonders in den §§ 15—17: Die den Begriff einer Verbindung erst möglich machende synthetische Einheit des Mannigfaltigen ein Akt der Selbstthätigkeit des Subjekts (129—131), das Ich denke als reine (ursprüngliche) Apperception und transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins, im Gegensatz zu der Zerstreutheit des empirischen Bewusstseins (132 f.), die synthetische Einheit der Apperception als höchster Punkt und oberster Grundsatz der menschlichen Erkenntnis, der Verstand als das Vermögen a priori zu verbinden (134 f.). Freilich kann „unser" Verstand nur „denken" und muss „die Anschauung in den Sinnen suchen"; anschauen würde ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde" (135; vgl. unsere Ausführungen oben S. 185 ff.). Wie in Bezug auf die Sinnlichkeit unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit, so steht in Beziehung auf den Verstand „alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception" (136). Die Möglichkeit des Verstandes, als des Vermögens der Erkenntnisse, beruht auf dieser Einheit des Bewusstseins; der an sich noch keine Erkenntnis darstellende Raum bedarf ihrer, um ein Objekt für mich zu werden (137 f.); am Schluss von § 17 wieder die Gegenüberstellung „unseres" menschlichen, „bloss denkenden" zu einem möglichen „anschauenden" Verstande. — In den §§ 18 und 19 ist nichts angestrichen, dagegen neben der jeweiligen Ueberschrift

am Rande ein Fragezeichen angebracht, als ob die „objektive" Einheit des Selbstbewusstseins und deren Ausdruck in der „logischen Form aller Urteile" dem Dichter nicht in den Sinn gewollt hätte. Von § 21 ist der Schlussgedanke angemerkt, dass sich für Art und Zahl der Kategorien ebensowenig ein Grund angeben lasse, als für Zeit und Raum als einzige Formen unserer Anschauung (146). Besonders stark mit Strichen versehen ist § 22, der die Anwendung der Kategorien nur auf Erfahrungsgegenstände behandelt, so: der Unterschied von Denken und Erkennen (146), mathematische Begriffe nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung Erkenntnisse (147). Wie Raum und Zeit ausserhalb der Sinne gar nichts vorstellen, so sind die Kategorien ohne Anwendung auf sinnliche Anschauung leere Gedankenformen ohne objektive Realität (§ 23, 148 cf. 149 f.). Die transscendentale Synthesis der produktiven Einbildungskraft (151 f.), der Verstand als den inneren Sinn bestimmend (153) mit dem Beispiel 155 Anm.; auch unser eigenes Subjekt können wir nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich erkennen (Schluss von § 24, S. 156). Aus § 26 ist besonders hervorgehoben, dass „alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen" (160). Weiter hat Goethe angemerkt, dass Kategorien der Natur Gesetze a priori vorschreiben (163), die nur relativ, mit Bezug auf unseren Verstand, existieren, nicht etwa den Dingen an sich selbst zukommen, wie auch die Erscheinungen nur Vorstellungen von den Dingen sind und die Einbildungskraft von Verstand und Sinnlichkeit abhängt (164). Eine spätere Stelle (165), dass der reine Verstand nur Gesetzmässigkeit der Natur überhaupt, nicht aber besondere Gesetze vorschreiben könne, ist von Goethe mit einem Fragezeichen versehen. § 27: Die Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt, aber nicht „alle" von ihr entlehnt (166); wenn aber die reinen Verstandsbegriffe (wie die Formen der sinnlichen Anschauung) nicht erst durch die Erfahrung möglich gemacht werden, so bleibt nur das zweite übrig: „dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten" (167).

Auch die ‚Analytik der Grundsätze' weist noch viele Anstreichungen auf, so namentlich in der ‚Einleitung': Das Verhältnis von Verstand und Urteilskraft (171), die letztere nicht belehrbar, sondern, wie der Mutterwitz, eine nur zu übende Naturgabe (172), daher oft bei sehr Gelehrten nicht zu finden (173, Anm.). Beispiele

ihr „Gängelwagen“: Philosophie weniger als Doktrin, denn als Kritik notwendig (174). Eigentümlichkeit der Transscendental-Philosophie, dass sie ausser den reinen Begriffen auch noch die Bedingungen ihrer Anwendung aufzeigen kann; daher Einteilung in Schematismus und Grundsätze des reinen Verstandes (175).

Je weiter wir nun vorwärts dringen, desto mehr nimmt von jetzt an die Zahl der angestrichenen Stellen ab: Definition des Schema (177). Ein Fragezeichen neben dem Kantischen Satz, dass eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung möglich sei (178), ein eben solches neben einem ähnlich lautenden Satze der folgenden Seite (179). Das Schema bloss ein Produkt der Einbildungskraft, wie denn z. B. „das Schema des Triangels niemals anderswo als in Gedanken existieren kann“ (180), Unterschied von Schema und Bild (181). Das reine Schema der Grösse die Zahl; bezweifelt wird hierbei von Goethe durch ein beigesetztes Fragezeichen, dass „ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (182). Von den einzelnen Schematen angestrichen ist nur das der Substanz als die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit (183).

System der Grundsätze: Der Satz des Widerspruchs als allgemeines und völlig hinreichendes Prinzip aller analytischen Erkenntnis, aber deshalb auch bloss in die Logik gehörend (189—191). Im synthetischen Urteile kommt der innere Sinn und seine Form, die Zeit, hinzu (194). Wenn aber nicht bloss mit Vorstellungen gespielt, sondern ein Gegenstand gegeben werden soll, so muss seine Vorstellung auf Erfahrung bezogen werden, selbst die von Raum und Zeit; die Möglichkeit der Erfahrung erst, die ihrerseits auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen beruht, verleiht ihnen objektive Realität (195 f.). Der Raum ist Bedingung der Erscheinungen (196). Alle Naturgesetze stehen unter höheren Grundsätzen des reinen Verstandes (198), Einteilung derselben in mathematische und dynamische (199) nur die ersteren enthalten unmittelbare Evidenz (200). — Von den Grundsätzen selbst angestrichen sind nur die der extensiven (202) und der intensiven (207) Grösse, sowie einige grundlegende Termini: Zahlformel (206), Antizipation (208), intensive Grösse (210), Kontinuität, fliessende Grössen (211) und die Schlussbemerkung der ‚Antizipationen der Wahrnehmung‘ S. 218. — Ferner die Charakterisierung der beiden mathematischen Grundsätze als konstitutiver (221), der übrigen als regulativer und als Analogien der Erfahrung (222); das Paradoxon: nur das Beharrliche

wird verändert (230), die Bemerkung, dass des Verstandes erstes Geschäft nicht sei, die Vorstellung deutlich, sondern sie und die Erfahrung überhaupt erst möglich zu machen (244), die Zeitfolge das einzige empirische Kriterium der Wirkung, die Kausalität als auf den Begriff der Handlung, der Kraft und zuletzt der Substanz führend (249), dieser „fruchtbaren Quelle der Erscheinungen" (250). — Von den späteren Sätzen interessiert Goethe der zur ‚Widerlegung des Idealismus' aufgestellte Lehrsatz (275), nebst einigen Erläuterungen: von der Beharrlichkeit der Materie im Begriff der Substanz (278) und dem Kriterium der Notwendigkeit in dem Gesetze der Kausalität: dass alles, was geschieht, hypothetisch notwendig ist (280), die vier Sätze in mundo non datur hiatus, saltus, casus, fatum (282), eine Bemerkung über die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse (283), die Definition eines mathematischen Postulats (287), die nochmalige Bezeichnung der Kategorieen als an sich blosser Gedankenformen und nicht Erkenntnisse (288), endlich die Schlussfolgerung des ganzen Abschnittes, dass alle Grundsätze des reinen Verstandes nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung seien (294).

Aus dem folgenden Kapitel (Unterscheidung in Phaenomena und Noumena): „Wir haben nämlich gesehen: dass alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch" (295). Die Grundsätze enthalten gleichsam das reine Schema zur möglichen Erfahrung, sie sind insofern der Quell aller Wahrheit (296). „Der bloss mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt", kann „zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten, nämlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder ausserhalb seiner Sphäre liegen mag" (297). Unterschied des empirischen und transscendenten (Kant sagt: transscendentalen) Verstandesgebrauchs (289). Das aus dem Vorigen entspringende ‚Resultat' der Analytik (303). Die reinen Kategorien von transscendentaler Bedeutung, nicht transscendentalem Gebrauch (305).

Aus dem Anhange endlich (Amphibolie der Reflexionsbegriffe) hat sich Goethe die Leitworte des Gedankenganges angemerkt, der zu dem Begriffe der ‚transscendentalen Ueberlegung' führt (316 f.) und aus der ‚Anmerkung' die schon oben S. 193 von uns angezogene

Stelle: „Ins Innere der Natur u. s. w." (S. 334) durch doppeltes Anstreichen ausgezeichnet.

Hiermit endet die Analytik. Von der transscendentalen Dialektik hat Goethe nur auf der ersten Seite der Einleitung (350) den Satz unterstrichen, dass, „die Sinne nicht irren", aber nicht darum, weil sie jederzeit „richtig", sondern weil sie „gar nicht" urteilen. Dann folgt eine mächtige Lücke bis S. 491 ff. Hier, in dem Abschnitt ‚Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite' sind mehrere Stellen mit Braunstift — wir dürfen also wohl annehmen, bei anderer, höchst wahrscheinlich späterer Gelegenheit — notiert. Sie handeln (491, zweite Hälfte) von der Wichtigkeit der letzten und höchsten Fragen, „um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe", und die den Menschen dazu treiben, „über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen" (492) und weisen darauf hin, dass die Thesis (der Dogmatismus) das praktische, das spekulative Interesse und den Vorzug der Popularität für sich habe (494 f). — Abgesehen von einer vereinzelten Stelle S. 598, wo, im Gegensatz zum Ideale der Vernunft, von den Phantasie-Idealen der Künstler als „nicht mitzuteilenden Schattenbildern" die Rede ist, ist — wieder mit Blei — ausserdem nur noch eine Stelle am Schluss der transscendentalen Dialektik (729) angestrichen, dass die reine Vernunft. „wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative „Prinzipien" enthalten, „die zwar grössere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber etc."

Weit genauer studiert ist dagegen — wenigstens den Bleistiftstrichen nach zu urteilen — die transscendentale Methodenlehre. Nicht nur finden sich ganze Abschnitte, wie der Anfang (735), der der erste und dritte Abschnitt des Kanons (825 und 848), das letzte Kapitel (880) mit einem Kreuz bezeichnet, sondern auch eine grössere Anzahl von Einzelheiten sind angemerkt. Dahin gehören:

Der Vergleich des kritischen Systems mit dem statt eines himmelhohen Turmes errichteten, dem Bedürfnis und Vorrat angemessenen Wohnhaus (735), die Einteilung in Disziplin, Kanon, Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft (736), die Leerheit gewöhnlicher negativer Urteile, der Vorteil aber einer Disziplin (737) nicht bloss für Witz und Einbildungskraft, sondern auch für die Vernunft (738), die Definition von philosophischer und mathematischer Erkenntnis (741). Fünfzig Seiten später der Vergleich der Vernunft nicht mit einer schrankenlosen Ebene, sondern einer

abgeschlossenen Sphäre (dem „Felde der Erfahrung") (791); das skeptische Verfahren nicht befriedigend, aber vorübend (797). — Wenn auch der grösste Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ein negativer ist, der Grenzbestimmung, nicht der Erweiterung dient, so muss es doch einen Quell positiver Erkenntnisse geben (823), vielleicht auf dem praktischen Gebiete (824). Da nun ein Kanon die apriorischen Grundsätze des richtigen Gebrauchs einer Erkenntniskraft enthält, solche spekulative synthetische Erkenntnis aber unmöglich ist, so kann der Kanon nur den praktischen Vernunftgebrauch betreffen (824 f.). An der Stelle, wo Kant sagt, dass der „spekulative Gebrauch" der reinen Vernunft „nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich" sei, steht in Goethes Exemplar am Rande ein rel. Wir vermuten, dass der Dichter, dem der strenge Kritizismus hier zu weit ging, Kants Behauptung als bloss relativ richtig hat bezeichnen wollen. — Ferner ist im Folgenden der ganze längere Absatz (826 f.) über den transscendenten, aber nicht für die Erfahrung zulässigen Gebrauch der drei Ideen (Willensfreiheit, Dasein Gottes, Unsterblichkeit) mit Bleistiftzeichen versehen. Diese drei „Kardinalsätze" haben einen rein praktischen Zweck und erlauben daher einen Kanon (828). — Die folgenden Anstreichungen befinden sich erst wieder in dem Kapitel ‚vom Meinen, Wissen und Glauben' und betreffen: die Definitionen von Wissen, Ueberzeugung, Gewissheit (850); in der reinen Mathematik sei nur das Wissen gestattet, desgleichen bei den Grundsätzen der Sittlichkeit (851); an letzterer Stelle hat Goethe ein pos. [?] an den Rand geschrieben. Ferner das Wetten als Probierstein der Ueberzeugung (852 f.), die Bestimmung des ‚doktrinalen Glaubens' z. B. an das Dasein Gottes (853 f.), des Glaubens überhaupt (855), der moralischen Gewissheit (857), d. h. „der Glaube an Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne." Auch der Schluss des ganzen Kapitels scheint Goethe besonders gefallen zu haben: „dass die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen" (859). — Auch in der

‚Architektonik‘ ist manches von Goethe angemerkt: Gleich im Anfange die Notwendigkeit systematischer Einheit (860)[1]), der Unterschied von technischer und architektonischer Einheit, die dem ersten Urheber einer Wissenschaft selten gleich gelingt (861 f.). Vernunfterkenntnisse und Kritik müssen aus Prinzipien entspringen (865); Mathematik allein von allen Vernunftwissenschaften kann man lernen, dagegen niemals Philosophie, sondern höchstens „philosophieren“ (ebd.) Philosophie ist sonach eine noch nirgends in concreto gegebene blosse Idee einer Wissenschaft (866), einer Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen (nicht = höchsten, 868) Zwecke der menschlichen Vernunft, der Philosoph deren Gesetzgeber (867). Die Grenzen der Wissenschaften, der Unterschied von philosophischer und mathematischer Erkenntnis (872). — —

Dies die Zeichen von Goethes eindringendem Studium eines grossen Teiles der Kritik der reinen Vernunft. Wir enthalten uns, so nahe es läge, jeglichen Kommentars, um unsere Abhandlung nicht ins Grenzenlose anwachsen zu lassen und wenden uns zu der

2. Kritik der Urteilskraft.

Wir verweisen zunächst auf das Kantstudien I, 90—93 bereits Gesagte bezw. Veröffentlichte und fahren dann in der soeben eingeschlagenen Weise fort, die Goethe aufgefallenen Stellen aufzuführen: nur dass wir uns, wo es möglich, noch kürzer zu fassen suchen werden. Die Seitenzahlen gehören der von Goethe benutzten ersten Ausgabe, von 1790 (Kehrbach: A) an.

Aus der Vorrede ist der das Problem des Werkes zusammenfassende Absatz S. V f. von „Ob nun die Urteilskraft“ bis „beschäftigt“ angestrichen, aus der Einleitung, Abschnitt III, eine erneute Fassung des Problems, ob nicht der Urteilskraft, ebenso wie Verstand und Vernunft, ein ihr eigentümliches Apriori zukomme (S. XXI „Allein in der . . . sein möchte“), weiter aus Abschnitt IV der Einleitung die Definition der Urteilskraft und Einteilung derselben in bestimmende und reflektierende (XXIII f.), aus V. eine über eine Seite sich erstreckende Stelle, die das Prinzip der Zweckmässigkeit als subjektives Prinzip der Urteilskraft einführt (XXXI f., von „so muss die Urteilskraft — beweisen vermochten“). —

---

[1]) Von genauer Lektüre zeugt, dass Goethe ein Schreib- oder Druckfehler (S. 860 unten): „ein jeder Teil“ statt „kein Teil“, wie es in unseren neueren Ausgaben richtig heisst, aufgefallen ist.

Dann folgt eine verhältnismässig noch umfangreichere Lücke als bei der Kritik der reinen Vernunft. Erst in § 42 der Kritik der ästhetischen Urteilskraft nämlich setzen die Anstreichungen wieder ein, und zwar da, wo gesagt wird, dass das Interesse am Schönen mit dem moralischen innerlich nicht verwandt sei (163, vgl. Goethes Brief an H. Meyer vom 20. Juni 1796, Kantst. I, 327), auf der folgenden Seite (164) ist vermerkt, dass das habituelle Interesse an der Schönheit der Natur „jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei", und, „wenn es sich mit der Beschauung der Natur gerne verbindet" — es entsprach dies Goethes innerster Natur — „wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung anzeige." Die in diesem Paragraphen enthaltene Herabsetzung des Kunst- zu Gunsten des Natur-Schönen muss bei jedem Verehrer des ersteren naturgemäss Bedenken hervorrufen; so hat auch Goethe an einer Stelle, wo dies besonders hervortritt — es ist von der Abwendung von den „die Eitelkeit . . . unterhaltenden" Schönheiten des Zimmers zu denen der Natur die Rede (166) —, wie gewiss mancher Leser (z. B. auch ich), ein Fragezeichen an den Rand gesetzt, dazu aber auch noch einen — leider unvollendeten — Einwurf mit Blei zu schreiben begonnen: Ist nicht etwa in d. [der weitere Sinn ist offenbar: . . . den Gebilden der Kunst mehr als blosse Unterhaltung der Eitelkeit anzutreffen?]. — Von § 44 ist der Schluss angestrichen: die Bestimmung der schönen Kunst als zweckmässig ohne Zweck und als einer solchen, die Reflexion und nicht blosse Sinnenempfindung zum Richtmasse hat (176 f.); in § 49 befindet sich ein kurzer Strich neben ***, d. h. der längeren Schlussanmerkung (S. 196—199) über Genie und Manier, in § 50 ein eben solcher neben der Ueberschrift (Verbindung von Geschmack und Genie), § 51 gegen Schluss (210) ist ein die Stelle aus § 44 weiter führender Satz unterstrichen: dass die ästhetische Empfindung nicht als Sinneneindruck, „sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen" sei. § 52: Wenn die schönen Künste nicht „mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden," so machen sie das Gemüt „mit sich selbst unzufrieden und launisch"; am zuträglichsten seien auch in dieser Beziehung die Schönheiten der Natur (212). — Von § 53 (Vergleichung des Wertes der schönen Künste, vgl. darüber Goethe zu Eckermann 11. 4. 1827, oben S. 199) hat Goethe die ganze Charakteristik der Dichtkunst (213), sowie noch besonders Kants Urteil, dass sie „den obersten Rang" einnehme, angestrichen, von

Kants Ausführungen gegen die Rhetorik den Satz, dass „der blosse deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit“ sc. öffentlicher, bei Volks-, Parlaments-, Gerichts- und Kanzelreden genüge, und es hierbei keiner besonderen Künste bedürfe (214). — Aus § 58 hat er die Maxime der Vernunft angemerkt, „allerwärts die unnötige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten“ (245), endlich (§ 60) den Schlusssatz der Kritik der ästhetischen Urteilskraft von der Kultur des moralischen Gefühls als wahrer Propädeutik zur Gründung des Geschmacks (260).

Weit mehr als die ästhetische Urteilskraft ist, wie zu erwarten war, die Kritik der teleologischen Urteilskraft berücksichtigt. Zählten wir dort 12, so zählen wir hier nicht weniger als 29 Stellen, die wir in möglichster Kürze im Folgenden aufführen:

S. 265: Die Teleologie „ein Prinzip mehr“, die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, wo der Mechanismus der Kausalität nicht mehr ausreicht. 273: Bewunderung = immer wiederkommende Verwunderung. [Diese beiden Stellen nicht, wie sonst, mit Blei, sondern mit Braunstift angestrichen; vgl. Kr. d. r. V. S. 490 ff.]. 278: Die Grasarten, an sich organisierte Naturprodukte, doch im Verhältnis zu dem von ihnen Nahrung ziehenden Tier „blosse rohe Materie“. Goethe hat hierzu ein durch das Einbinden des Buches (vgl. I 91) verstümmeltes Wort an den Rand geschrieben, welches offenbar zu „Element“ zu ergänzen ist. — Doppelt angestrichen ist die Definition des Naturzwecks: Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist (282). — Die Randbemerkung zu S. 284 ist schon von Steiner veröffentlicht und von uns (I 91) erwähnt. — Die Definition des Naturzwecks ist noch näher zu bestimmen (285), und zwar dahin, dass die Teile desselben „von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ und „so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen“ (287). Die Natur ist nicht etwa bloss ein Analogon der Kunst, „sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte“ (289). Aus dem Schluss der Analytik der teleologischen Urteilskraft (§ 68, S. 306) ist die allgemeine Bemerkung hervorgehoben: „nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann.“

In der Dialektik der teleologischen Urteilskraft ist zunächst

mit einem dreifachen Ausrufungszeichen am Rande (!!!) der Hinweis Kants versehen, „ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammen hängen mögen, nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist" (312) — einer von den „über die Grenzen hinaus deutenden" „Seitenwinken" des „köstlichen Mannes" (oben S. 185), die Goethe so zusagten. — Ueber die aus § 76 ausgeschiedenen Termini und die am oberen Rande von S. 339 stehenden Worte ist schon früher (I 90 f.) gesprochen worden; dahin gehört auch das Anstreichen der ganzen oberen Hälfte von S. 338, einer Ausführung über konstitutive und regulative Prinzipien. Auf derselben Seite hat Goethe, bei der Kantischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Kausalität, d. i. Freiheit, neben „praktischer" ein Fragezeichen am Rande — angefangen: doch wohl, um diese letztere in Zweifel zu ziehen. — S. 343: intuitiver Verstand; S. 345 sind in dem ersten der von Goethe in dem Aufsatze ‚Anschauende Urteilskraft' (s. oben S. 185) ausgeschriebenen Sätze die Worte „intuitiv" und „synthetisch allgemeinen" unterstrichen, der zweite (346) ist ganz angestrichen, ausserdem zwischen beiden (345) eine Stelle, die nochmals betont, dass für den intuitiven Verstand die Möglichkeit der Teile vom Ganzen abhängt, nicht umgekehrt. 354: das „Uebersinnliche" als gemeinschaftliches Prinzip von mechanischer und teleologischer Ableitung, deren Vereinbarkeit wenigstens „möglich" ist (355). Auch die nächsten Anstreichungen beziehen sich auf dies Verhältnis. 356: Mechanismus und Teleologie nicht mit einander zusammenzuwerfen oder für einander einzusetzen, aber eine „grosse und sogar allgemeine Verbindung" derselben ist wenigstens denkbar (357). 360 f.: Teleologie nicht zur theoretischen, sondern zur beschreibenden Naturwissenschaft, nicht zur Doktrin, sondern „nur" zur Kritik (der Urteilskraft) gehörig.

Bei dem nun folgenden, für Goethe aus begreiflichen Gründen besonders interessanten Paragraphen 80 (von der Unterordnung des mechanischen unter das teleologische Prinzip) liegt noch ein altes, vielleicht von dem Dichter selber herrührendes Buchzeichen (Papierstreifen). Folgende leitende Gedanken sind angestrichen: „Dem Naturmechanismus, zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte, so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ist vernünftig, ja verdienstlich," da

ein Zusammentreffen beider nicht „an sich“, sondern nur „für uns als Menschen“ unmöglich ist (362). Sodann die berühmte, an die „komparative Anatomie“ anknüpfende Stelle, in der Kant, darwinistische Ideen vorausnehmend, seine Hoffnung auf eine dereinstige allgemeine Durchführung des mechanischen Prinzips, „ohne das es ohnedem keine Naturwissenschaft geben kann“, ausspricht (S. 363 f. von „Es ist rühmlich“ bis „auszurichten sein möchte“). Endlich der Schluss (369), dass die ganze Frage gleichwohl unlösbar sei, ohne die Annahme einer „intelligibelen Substanz“ als Urgrundes der Dinge.

Aus den späteren §§ der ‚Methodenlehre‘: die Definition des Zwecks und Endzwecks eines Naturwesens (377), die Frage, ob Glückseligkeit oder Kultur des Menschen letzter Zweck der Natur sei (384), die im Sinne Schillers gehaltene Schlussausführung von § 83 über „schöne Kunst und Wissenschaften“ als „vorbereitend“ zur Herrschaft der reinen Vernunft, während zugleich die Uebel in Natur und Menschenwelt die Kräfte der Seele „aufbieten, steigern und stählen“ (390 f.), 409 f. das Urwesen als Oberhaupt im Reiche der Zwecke allwissend, allmächtig, allgütig u. s. w. Nur neben dem letzten Satze dieser Ausführung übrigens (410 oben): „Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen und gründet allererst eine Theologie,“ steht das Goethe'sche optime, sodass die Beziehung noch bestimmter wird, als man nach der ungenaueren Angabe Steiners (a. a. O., vgl. Kantst. I, 91 f.) vermuten konnte. Zwei Seiten später folgt die Randbemerkung: Gefühl von Menschen Würde objektivirt = Gott. Auch hier ist die dortige Angabe genauer dahin zu präzisieren, dass diese Randglosse Goethes nicht auf die ganze ‚Anmerkung‘ Kants (411—413), sondern nur auf den mittleren Teil derselben sich erstreckt; sie steht S. 412 neben den Worten „Triebfedern hinter“ (Kehrbach, S. 341, letzte Zeile v. u.) bis „vorüber ginge“ (432, Zeile 11 v. u.): so erhält auch hier die Beziehung auf die Kantischen Ausführungen etwas mehr Bestimmtheit, wenngleich keine wesentliche Aenderung. — Die letzte angestrichene Stelle befindet sich S. 419: Die objektive Bedingung der mit dem höchsten Gute gesetzten Glückseligkeit ist die Einstimmung des Menschen mit dem „Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein.“

3. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Hier sind nur zwei Thatsachen zu konstatieren. Einmal, dass Goethe die ‚Grundlegung‘ in der dritten Auflage — vom Jahre 1792 (Riga, Hartknoch) — besessen, also erst in den 90er Jahren (nach 1792, aber wohl vor 1797, wo die vierte Auflage erschien) sich angeschafft hat, d. h. nachdem sein Interesse für Kant erst voll erwacht war. Zweitens, dass an keiner Stelle Striche oder Randbemerkungen vorkommen: was mit dem Umstande zusammenstimmt, dass auch sonst, wie wir sahen, Aeusserungen des Dichters über Kantische Ethik am seltensten bezeugt sind. Die Kritik der praktischen Vernunft und die Metaphysik der Sitten hat er überhaupt nicht besessen.

4. und 5. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Diese naturphilosophische Schrift muss Goethes besonderes Interesse erregt haben, denn er besass sie in der ersten und zweiten Auflage von 1786 bezw. 1787: was zugleich darauf schliessen lässt, dass er sie sich schon ziemlich früh angeschafft hat. In dem zweiten Exemplar ist weder Strich noch Randbemerkung vorhanden, dagegen sind in der ersten Auflage mehrere Stellen angestrichen:

S. 57, wo auch ein alter Papierstreifen als Buchzeichen lag, der Lehrsatz 6: ‚Durch blosse Anziehungskraft, ohne Zurückstossung ist keine Materie möglich‘, mit dem zugehörigen ‚Zusatz‘ (S. 58), dass beide Kräfte „zum Wesen der Materie gehören“ und „keine von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden“ könne, und der ‚Anmerkung‘ (58 f.). — Wir verweisen auf die ganz in Kantischen Worten gegebene Aeusserung Goethes vom November 1792 (Kantstudien I, 95) und die briefliche Bemerkung aus dem Jahre 1814 (oben S. 178), die ebenfalls auf diese Stelle geht; beide Male folgert der Dichter daraus die ‚Polarität‘ aller Wesen.

Ausserdem hat sich Goethe angemerkt die Unterscheidung und Begriffsbestimmung von mechanischer und dynamischer Naturphilosophie (100 f.) und ‚das Postulat der bloss mechanischen Erklärungsart‘: „dass es unmöglich sei, sich einen spezifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken“ (S. 102).

III. Auf Kant bezügliche Schriften.

Von Schriften, die sich unmittelbar auf Kantische Philosophie beziehen, fanden sich in Goethes Bibliothek:

1. Johann Georg Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte. Lübeck und Leipzig 1797, 123 S. Dazu als Anhang (S. 124—168) der Aufsatz Kants gegen den das Schreiben gerichtet ist: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in dor Philosophie (Mai 1796).

Vgl. darüber meine Ausführungen in Kantstudien I, 329f und 334 nebst den daselbst citierten Briefen Goethes und Schillers. — Die vom 1. August 1796 datierte Vorrede Schlossers erklärt (S. V) das kritische Gebäude für „weder fest, noch wöhnlich, noch schön, noch gut", vergleicht es mit der „Wolkenstadt" aus Aristophanes' ‚Vögeln' und meint, dass es „auf lange Zeit allen Zutritt zur Menschenweisheit versperren würde, wenn es je die jetzige Generation in Deutschland überleben sollte."

2. F. G. von Busse, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant in ihren Gründen widerlegt. Dresden und Leipzig 1828. 166 S. — Die Schrift ist „Sr. Excellenz dem Herrn J. W. von Goethe, Ritter etc." gewidmet. Zu der Widmung habe den Verfasser (Bergrat in Freiberg) der Umstand ermuntert, „dass Hochdieselben vor mehreren Jahren, ihrer Tendenz und demjenigen, was ich davon vorzulesen die Ehre hatte, Hochdero Beifall erteilten, auch insbesondere damit zufrieden waren, dass ich den Mathematikern mehr aus allgemeinen Begriffen zu schliessen und weniger dem Calkul sich zu überlassen, glaubte anraten zu müssen" (S. V). — Goethes Abneigung gegen die Mathematik ist bekannt. Im Uebrigen haben wir sonst keinen Anhalt für ein solches, der Kantischen Schrift gegnerisches Urteil des Dichters; im Gegenteil bemerkten wir (vgl. zum Jahre 1814) hohe Verehrung derselben.

Lesespuren sind in dem schön gebundenen Büchlein eben so wenig, wie in Nr. 1, vorhanden.

Ein Kuriosum bildet

3. „Finale Vernunftkritik für das gerade Herz, zum Commentar Herrn M. Zwanzigers über Kants Kritik der praktischen Vernunft. Mit neu pragmatischer Syntheokritik, Ontostatik und Utistatik" Nürnberg, Schneider und Weigel 1796 (144 S.) nebst einliegender Ankündigung: „Des Sprechers mit der Nachteule Avertissement von der Herausgabe einer endlich real-kritischen Final-Vernunft-Kritik und darzu allgemein zielfüglichen Syntheokritik" 1795 (8 S.). — Die Widmung der Hauptschrift lautet: „Dem Durchlauchtigsten Fürstritterlichen Teutschen, Der in edelstem Gemeinsinn allen gleiche Billigkeit und allgemein entzückende Liebe am Ersten Teutschen Volks-Fest der Vereinigung von Fürsten und Volk zu Einer Patriarchalischen Familie unter Gottes Himmel bey Meiningens Ida zeigte und Allen einstimmigen Erhabenen, Edlen, Rechtschaffenen Menschenfreunden im Gemeinsinn des höchsten Allguts widmet dis (sic!) Abaris." Das mit einem Goetheschen Motto eröffnete ‚Avertissement' schliesst:

„Adio! Aus der Arche Noas, unterm Regenbogen des Sokratisch-Newtonischen Himmels der ewig Kopernikanischen Sonne in uns, die nun Columbisch entdeckt ist. Sonntag Judika 1795." — Weiter auf diesen Gallimathias von Sinn und Unsinn einzugehen, wird man uns hoffentlich erlassen, um so mehr, als Goethe die — ihm vermutlich zugesandte — Schrift[1]) zum allergrössten Teil — unaufgeschnitten gelassen hat.

4. Ein weiteres, sehr merkwürdiges Dokument zur Verbreitung der Kantischen Philosophie in Frankreich werden wir, in Uebereinstimmung mit dem Herausgeber, in einem der nächsten Hefte veröffentlichen.

5. Endlich möge man uns gestatten, unter dieser Rubrik auf ein nur indirekt auf unser Thema bezügliches Buch aufmerksam zu machen, auf Goethes Handexemplar von Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder sogenannten Philosophie (Weimar 1794), das von dem Dichter mit zahlreichen Bleistiftstrichen, Fragezeichen und einzelnen Randbemerkungen versehen ist. Wer sich für Goethes Stellung zu Fichte unmittelbar interessiert, wird dieselben genau verfolgen müssen. Für uns hat das Buch nur ein mittelbares Interesse, insofern nämlich daraus etwaige Rückschlüsse auf Goethes Verhältnis zu Kant möglich sind. Wir heben deshalb nur einige wenige Stellen heraus:

Aus der Vorrede hat Goethes Interesse und höchstwahrscheinlich auch Beifall gefunden die Stelle S. V f., dass „kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urteilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat." Dagegen scheint Fichtes Begriff von Wissenschaft, mehreren, an verschiedenen Stellen (S. 10, 12 zweimal, 37 Anm., 40) angebrachten Fragezeichen nach zu urteilen, unserem Dichter höchst bedenklich gewesen zu sein, insbesondere, dass „alles mögliche menschliche Wissen" aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entlehnt, in ihr enthalten sein soll (40). Unter Fichtes „ersten Grundsatz": „Ich bin Ich" schreibt Goethe spöttisch: Alles ist alles (38), neben den Satz, dass das Nicht-Ich ein von den Gesetzen der Vorstellung „schlechthin unabhängiges" sei (43): „aber doch denselben analoges, in gewissem Verhältnis stehendes", und neben Fichtes Wendung „die von uns unabhängige Natur": „aber doch mit uns verbunden, deren lebendige Teile wir sind."

In der mit ebengenannter Schrift zusammengebundenen ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Leipzig, Gabler 1794)' hat Goethe zwar keine Stelle unterstrichen oder Randbemerkungen dazu gemacht, dagegen auf einem besonderen Blatt, welches sich in der ersten Schrift eingelegt fand und ihr jetzt eingeheftet ist, — ähnlich wie bei der Kritik der reinen Vernunft (a. a. O. I 86 f.) — sich zu einem Inhaltsverzeichnis des zweiten Teiles (Grundlage des theoretischen Wissens) ein Schema entworfen, dasselbe indes nur teilweise ausgefüllt.

[1]) Verfasser ist der wunderliche Schwärmer J. H. Obereit (1725—1798). Näheres über ihn s. Krug, Lex. III, 84 ff. Goethe erwähnt ihn öfters in seinen Briefen; s. die Register in der Weim. Ausg. 3. Abt. VI, 436 u. XVIII, 179. H. V.

The Philosophy of Kant in America.[1]

By J. E. Creighton, Cornell University.

It is always an exceedingly difficult matter to determine exactly the influence of pure ideas of any sort. For the medium in which they operate is the individual mind, and they do not as a rule leave behind them any definite external record of their action. Even where we find such records, as e. g. in modifications of existing institutions or creeds, it is by no means easy to determine with absolute certainty in every case the sources and exact character of the various factors by means of which these changes have been produced. This is especially true of any attempt to give an account of the influence of Kant upon American thought. For the system of Kant has become so closely identified with the general movement of thought, and so interwoven with the culture of the time, that it is now almost impossible to discover what elements are due directly to its influence. The philosophy of Kant is, moreover, itself so many-sided, and has found entrance into this country by so many channels, that it assumes the most various forms, and its influences extend in

[1]) No complete history of philosophy in America has yet been written. A volume upon this subject by John Dewey of the University of Chicago is, however, announced in the "Philosophy of the Nations Series", of which W. Knight is the editor. At present the fullest account of the subject is given in the appendix to the English translation of Ueberweg's History of Philosophy which has been added by Noah Porter. O. B. Frothingham's Transscendentalism in New England, New York 1886, may be mentioned in connection with the period of which it treats. M. M. Curtis of Western Reserve University has lately published An Outline of Philosophy in America (Western Reserve Bulletin, April 1896). In addition the following articles may be mentioned: G. Stanley Hall, Philosophy in the United States, Mind, Vol. IV (1879); A. C. Armstrong, Jr., Die Philosophie in den Vereinigten Staaten, Zeitsch. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 105; and Philosophy in American Colleges, Educational Review, January 1897. — Cfr. J. S. Carlson, Om filosofien i Amerika. Diss. Ups. 1895.

I have also to express my obligations to Dr. W. J. Harris of Washington and Professors Moses Coit Tyler of Cornell, Geo M. Duncan of Yale and the editor of the Kant-Studien, for information on several points.

a great number of directions. During the last thirty or forty years, America has been singularly open to ideas and intellectual influences from foreign countries. Our own revival of learning, which has already brought forth good fruit, especially in the fields of historical and natural science, has been the direct outcome of a sympathetic assimilation of the results of European thought. In philosophy, we can perhaps scarcely claim to have passed the assimilative stage. Like the rest of the world, America has, during the last generation, looked mainly to Germany for philosophical ideas and philosophical stimulus. There are many hopes, and those who profess to read the signs believe that a period of productivity is to follow this era of assimilation. However this may be, whether or not Kant and his followers are to serve as schoolmasters to bring us to philosophy, it cannot be doubted that philosophical thinking in America is still mainly at the stage of discipleship.

It is to be noted, in the first place, that German philosophy has not commended itself to the American people merely or primarily as theoretical speculation. It is perhaps inevitable in a country where individual responsibility for political, social, and theological institutions is so strongly felt, that the main interest in philosophical doctrines should be practical. The theological motive perhaps more than any other has furnished the impulse and given the direction to the character of philosophical speculation in this country. It must be remembered that of the four hundred and seventy colleges and universities in the United States, more than three hundred are controlled either directly or indirectly by religious denominations. Perhaps it is not to much to say that in many of these institutions philosophy still occupies the position which it held in Europe during the middle ages: it is the hand maid of theology. President G. Stanley Hall in an article in Mind entitled "Philosophy in America", gave a graphic picture of the character of philosophical instructions in such institutions less than twenty years ago.[1]) Conditions have doubtless greatly changed since that time. Courses in psychology and the history of philosophy have been more generally introduced, and the preparation of philosophical teachers for their work has been greatly improved. It is still true, however, that in the more conservative colleges the standard by which any system of philosophy — that of Kant or Hegel, for example — is judged,

[1]) Mind, Vol. IV. 1879. p. p. 89 ff.

is the readiness with which it can be adapted to the particular form of orthodoxy which the institution stands to uphold.

It is, of course, true that in the larger colleges and universities such conditions no longer exist; and throughout the country generally, theological dogma is fast losing its power to control philosophical opinion. The fact remains, however, as I have already indicated, that practical considerations, and more particularly the theological interest, have furnished the chief motive to philosophical speculation in America. It was the desire for a broader and more satisfactory basis for religion and morality than English Empiricism or Scottish Common Sense could supply, that first led American thinkers to look to Germany for guidance. And it has remained true that the practical side of the idealistic philosophy has attracted more attention than the purely theoretical. More interest has been shown, for example, in Kant's attack upon the soul-substance, and in his criticism of the arguments for the existence of God, than in the Deduction of the Categories; and a more ready reception has been accorded to his practical than to his theoretical philosophy.

During the years in which Kant was working at the Kr. d. r. V., he was deeply interested in the struggle for independence which the English Colonies in America were making.[1]) The year which saw the publication of the first edition of Kant's great work was also marked by the successfull close of that contest. In 1781, Cornwallis surrendered to Washington at Yorktown, and American independence was secured. It was half a century later, however, before any interest in Kant or in his work was aroused in the Western Continent. The people of the United States had in the meantime been occupied with great political and practical measures. They had framed and adopted a constitution, greatly extended their territory, and fought a second war with England. During the earlier part of this period much interest was shown in political philosophy. Locke's

---

[1]) Jachmann (Imm. Kant geschildert in Briefen an einen Freund, 1804, pp. 77 ff.) tells how Kant's advocacy of the rights of the American Colonies against England while talking with some friends in a public garden led to a quarrel with an English merchant nome Green. Kant's behavour on this occasion won for him the respect and esteem of the Englishman, and the friendship with Green, which grew out of this meeting, was one of the most intimate of his life.

Kuno Fischer however, does not credit this story. Kant and Green, he declares, had been friends long before the American war began. cf. Gesch. d. neueren Phil. 3. rd ed. Vol. III, p. 101.

Essays on Government, and Paine's Rights of Man were widely circulated. Jefferson, the father of the Democratic party, represented in his political theorists of the French Revolution.

During the first quarter of the present century, the philosophical problem which awakened the greatest interest in America, was that regarding the freedom of the will. On the one hand the disciples of Jonathan Edwards, the great Puritan theologian of the eighteenth century, upheld the stand-point of theological determinism; while on the other, a new school of thinkers, who has broken away from the extreme Calvanism of Edwards, maintained that the individual possesses the power of free volition and conscious choice. The most prominent leader of this new movement was perhaps Nathaniel W. Taylor (1786—1857), Professor of Theology in Yale University. It was, however, impossible for this school to combat successfully Edwards' position, or to give any adequate refutation of his doctrine. For they had not advanced at all beyond his fundamental position. Their general philosophical standpoint, that is, was still determined by the conceptions which were common to the whole of the eighteenth century. The view of human nature which they, in common with Edwards, made the basis of their system, was that of Locke's Essay modified to some extent by the teachings of the Scottish School. This latter school has always influenced in an important way philosophical thinking in America. In general, it may be said that almost up to the middle of the present century, the philosophical teachers and writers of this country remained entirely at the point of view of Locke and Reid, and were not influenced at all by the great movement of German idealism which had begun with Kant, and was already in its decline.

The new doctrines of the German philosophy were first proclaimed in America by James Marsh, President of the University of Vermont.[1]) In 1829 he published an edition of Coleridge's Aids to

[1]) The first notice of the Critical Philosophy which appeared in America was contained in an article published under this title in Vol. III of the supplement to the American reprint of the third edition of Encyclopaedia Britannica. This reprint was published in Philadelphia in 1798—99, and a supplement of three Volumes containing some articles not in the English work appeared in 1803. As is evident from the preface to the American edition, the article on 'Critical Philosophy' was prepared specially for this work. (The passage in question is given by Reicke, Kantiana, 1860, p. 62.) The article according to the preface was to have been prepared by Dr. George Gleig, a clergyman of the Scottish Episcopal church who afterwards became Bishop of Brechin, and the

Reflection with an introductory essay in which he bodily attacked the philosophical systems then generally received, and attempted to show the superiority, from the point of view of religion and morality, of the Transcendental position. Although we find the fundamental doctrines of Kant's philosophy — the distinction between the Understanding and Reason, and the transcendental doctrine of freedom — outlined in this essay, Marsh admits that his knowledge of the critical philosophy has been obtained mainly from Coleridge. In a letter to the poet, he says: "The German philosophers, Kant and his followers, are very little known in this country. . . . I cannot boast of being wiser than others in this respect; for, though I have read a part of the works of Kant it was under many disadvantages, so that I am indebted to your own writings for ability to understand what I have read of his works, and I am waiting with some impatience for that part of your works which will aid me more directly in the study of those subjects of which he treats".[1] In the same letter he deplores the prevalence of the Scottish philosophy, and the influence of Stewart in retarding the study of German idealism. Marsh's philosophical writings include, besides the introduction to Coleridge to which I have already referred, a brief paper, entitled "Outlines of a Systematic Arrangement of the Department of Knowledge" (Memoirs and Remains, pp. 187—206), and "Remarks on Psychology (Ibid. 239—367). In the former paper he treats of Space, Time, the Metaphysical Principles of Natural Philosophy and Organic Life, and refers to the Kr. d. r. V., the Metaphysische Anfangsgründe,

---

editor of volumes XIII—XVIII of the third edition of the Britannica. In a short notice in the second volume of the supplement under the title 'Kant', Dr. Gleig says that on account of his own scanty knowledge of the German language he has applied for assistance to an illustrious Frenchman who is master of both languages and a profound metaphysician. The sketch of Kant's Philosophy furnished by this "illustrious Frenchman" is printed in quotation marks, and is followed by some very curious criticisms and remarks from Dr. Gleig. The sketch of the Critical Philosophy, though very unsympathetic, is perhaps as accurate as could be expected. Dr. Gleig's criticisms, however, are quite irrelevant, and show that he has wholly failed to grasp the principle of the Critical philosophy.

There is no evidence that the publication of this article influenced in any way philosophical thinking in America. Indeed, the account of Kant is so unsympathetic, and the remarks and criticisms so misleading that it is almost impossible that it should have served as an introduction to the Critical philosophy.

[1]) Memoirs and Remains of Rev. James Marsh, 2nd. edition, Burlington 1845, p. 137.

and several of Kant's minor works. Marsh's influence upon the general thought of the country in calling attention to the value of the teachings of Kant and of Coleridge was of great importance. He also left behind him a number of adherents at the University of Vermont, and what may perhaps be called a Coleridgean School of Philosophy continued to exist at that institution. Among the more distinguished men who were influenced by Marsh we may name W. G. T. Shedd, who edited the works of Coleridge, and wrote several important treatises on theological subjects.

There does not seem to have been any direct connection between this school and the Boston Transcendental Movement in which Ralph Waldo Emerson is the central figure. Marsh was personally acquainted with Emerson, but there is no evidence that he exerted any direct influence upon the latters's thought. The Transcendental movement was more immediately the outcome of the teachings of W. E. Channing (1780—1842), a famous Unitarian preacher of Boston. Channing was not himself a speculative thinker in the strict sense of the word, but he proclaimed with great earnestness and eloquence the absolute authority of reason and conscience. "The spirit of his teaching", writes the late President Porter, "was caught by a number of young men of wider reading and more exact scholarhip, and it led to an open revolt againt some of the traditions of the Unitarian body in philosophy and theology."[1] Besides Emerson, some of the most prominent of those associated with the movement were George Ripley, W. H. Channig, Theodore Parker, Margaret Fuller, A. Bronson Alcott, and a little later William T. Harris and F. B. Sanborn. The main object of this school, at least in its first beginnings, was not the development of theoretical philosophy as a body of speculative doctrines. To the Transcendentalists it seemed more important to point out the practical importance of the new conceptions, and their immediate bearing upon life and conduct. Emerson was rather a poet and a prophet than a philosopher: he reached his conclusions by immediate intuition rather than through discursive reasoning. He was naturally drawn to idealism, one may say; not however as a theoretical philosophy, but as a practical attitude towards the world. Plato and Plotinus, Boehme, Kant and Schelling, but especially Goethe and Carlyle were the influences which helped to determine

[1]) Porter, Philosophy in America. Supplement to English translation of Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. New York. Second edition, 1891. p. 454.

his attitude of mind. In the Essay on Nature, as well as in some of his poems, Emerson shows that his grasp of the evolutionary and spiritual view of nature is as sure and firm as that of Schelling, although he never attempts like the latter to give any philosophical justification for the conceptions which he employed.

It is, of course, impossible in this paper to give any detailed account of the Transcendental movement in America, or any complete and adequate estimate of its importance. There were doubtless extravagances committed in the name of Transcendentalism which served to bring the movement into disrepute. And many articles appeared in the Dial (the organ of the school), which were vague and mystical, and in some cases perhaps mere unmeaning vapourings. This, however, was not the fault of the new conceptions, but was the inevitable result of the lack of philosophic insight and speculative grasp on the part of many of those who received them. The sentimental enthusiasm and emotional extravagances which were displayed, were partly due to lack of intellectual clearness, and partly the consequence of the larger and freer atmosphere into which the new principle carried them. That man is infinite as well as finite, that he gives laws to nature and is a creature of absolute worth and dignity, were new truths which aroused the imagination of men and awakened their enthusiasm. These new conceptions were adopted by the Boston Transcendentalists in the same spirit in which they had been received in Germany by Fichte and the Romanticists. Indeed, the immediate results of the new principle was in many respects similar in the two countries. The Transcendental philosophy was received both in Germany and in America as a new gospel, and a deliverance from bondage, and the extravagances into which its adherents were led were the results of their enthusiastic determination to walk in the freedom to which they had been called.

No estimate of the permanent value of this movement would be adequate which failed to take account both of its direct influence upon the general thought and culture of America, and also of the soberer and more strictly scientific efforts to which it gave rise. Boston Trancendentalism must be regarded as marking an important epoch in the history of the intellectual development of the country, because in the first place it played an important part in the work of substituting nineteenth century conceptions for the mechanical views of the Aufklärung. And it is also a fact of great significance in the history of American philosophy, because of the interest it aroused

in speculation, and the stimulus it afforded to a careful and thorough study of the history of philosophy. Among the more immediate and direct results of this latter kind we may mention: The founding of The Journal of Speculative Philosophy; the summer meetings of the Concord School of Philosophy; and the translation of portions of the works of the German philosophers.

The Journal of Speculative Philosophy was founded in 1871 by Dr. W. T. Harris, at that time Superintendant of Schools in St. Louis, and since 1889 United States Commissioner of Education. This journal continued to appear quarterly until 1889, and at more irregular intervals until 1893. The express object of this journal was to render accessible and intelligible to American readers by means of translations and expositions the philosophy of Germany. "Kant, Fichte, Goethe and Hegel", writes Dr. Harris; "were the masters whom we recognized." The enthusiasm of the editor drew around him a number of young men devoted to the cause which the journal had untertaken. The first volumes are largely made up of translations from the works of Fichte, Schelling and Hegel, and of articles on the poetry of Goethe. Later, the contributions were of a more independent character, and more attention was devoted to the various problems of the Critical philosophy. I shall have occasion to mention below the articles devoted to this subject which appeared in the year 1881, the centennial of the publication of The Kritik of Pure Reason.

The Concord School of Philosophy was also, as already noted, a direct outcome of the Transcendental movement. It was organized in 1879 by A. B. Alcott with the cooperation of Emerson, the late Professor Peirce of Harward, Dr. Harris, and a number of others, and continued for some years to hold meetings for several weeks each summer at Concord, Mass. The object was "to bring together a few of those persons who in America have pursued, or desire to pursue, the paths of speculative philosophy; to encourage these students and professors to communicate to each other what they have learned and meditaded; and to illustrate by a constant reference to poetry and literature those ideas which philosophy presents."[1]) Although the lectures delivered at these meetings covered a wide range of topics — art and literature being included as well as philosophy — the programs of the different sessions, as given in

[1]) F. B. Sanborn, The Genius and Character of Emerson. Boston 1885. p. xxi.

the work from which I have just quoted, show that the philosophy of Kant received each year a large amount of attention. Among the well known scholars who delivered lectures upon various problems of the critical philosophy were President Noah Porter, Dr. Harris and Professors George S. Morris, John Watson and G. H. Howison.

In speaking of the appearance of English translations of Kant's works, I am fortunately able to refer to the Bibliography prepared by Professor G. M. Duncan, and published in this number of the Kantstudien It is perhaps worthy of note that (with the exception of Eckoff's translation of the Dissertation) all the translations of entire works of Kant have appeared in England and not in America. The translation of the Kr. d. r. V. most in use at the present time is that of Max Müller (1881). Before this date, however, and even before the appearance of Meiklejohn's translation (1855), selections from the works of the German philosophers had appeared in America. The Transcendental movement in the United States, as in Germany, awaked a new interest in the thought and literature of other countries, and as a result numerous translations began to appear. In 1838 George Ripley began the publication of a series of translations entitled: Specimens of Foreign Literature. This work was completed in fourteen volumes, of which the first two appeared under the title Philosophical Selections. Frederic Henry Hedge, Professor of German in Harvard University, published in 1847 a translation of selections under the title Prose Writers of Germany, containing, besides extracts from Böhme, Lessing and Mendelssohn, a portion of the first part of Kant's Kritik der Urteilskraft. Translations of the more important histories of philosophy soon followed, and did much towards bringing the philosophy of Kant and his successors in the Idealistic movement to the notice of American readers. In 1871 an English translation of the fourth edition of Ueberwegs Grundriss d. Gesch. d. Philos. appeared by George S. Morris. This work also contains an appendix on philosophy in Great Britain and America by Noah Porter, and a historical sketch of modern philosophy in Italy by Dr. Vincenzo Botta. Schwegler's Gesch. d. Philos. i. Umriss was translated in 1881 by J. H. Seeley of Amherst College. (A translation of the same book by J. Hutchison Sterling had appeared in Edinburgh in 1867.) A translation of Erdmann's history, made by different hands, appeared in 1891 under the editorship of W. S. Hough; and since that time the works of Falckenberg, Windelband and Weber have been published in America

in translation. The first volume of Kuno Fischer's Gesch. d. neuern Philos. was also translated by J. P. Goody in 1887.

The impulse to this work of translating was given in the first instances, as we have seen, by the transcendental movement in Boston. But more recently it has been carried on by men who have lately returned from a period of study in the German Universities. We must not fail to mention in this connection, however, Cousin's works as one of the channels by means of which German philosophy found an entrance into America. Cousin's lectures on the philosophy of Locke were translated in 1834 by C. S. Henry, and publisched with an introduction and notes unter the title Lectures on Psychology; and some years later the same author's History of Modern Philosophy appeared in two volumes (New York 1851). Although Cousin's writings are eclectic in character, and his presentation of the critical philosophy often misleading, his criticism of Locke did much to lessen the influence of the empirical philosophy in America, and to prepare the way for Idealism. In later times, too, he writings of the English new-Kantians have had an important influence upon the philosophical teachers and writers in this country. The late T. H. Green's works (particularly his Prolegomena to Ethics); Dr. J. H. Stirling's Text-Book to Kant, and Professor Caird's The Critical Philosophy of Kant, are perhaps the books that are most widely known.

An event of great interest in the history of Kants philosophy in America was the celebration of the centennial of the publication of the Kr. d. r. V. The meeting was held at Saratoga, N. Y., on the 6th. and 7th. of Juli, 1881. The Journal of Speculative Philosophy for that year (Vol. XV) contains an account for the proceedings, and also gives in full the more important papers presented. Of these papers we may mention: Kants Transcendental Deduction of the Categories, by George S. Morris; The Critical Philosophy in its Relation to Realism and Sensationalism, by John Watson; Kant and Hegel in the History of Philosophy, by W. T. Harris; Kants Antinomies in the Light of Modern Science, by Lester F. Ward; Kants Relation to Modern Philosophical Progress, by Josiah Royce. The same number of the Journal also gives a number of letters received from prominent professors of philosophy and others in reply to invitations to be present at the celebration and to join in its proceedings. Many of these letters are interesting as showing that an intimate acquaintance with Kants philosophy was far from

universal even at that date, and also as indicating in some cases the relation of the writers to Kant. The late Professor Francis Bowen of Harvard writes: „up to 1850 how few persons out of Germany really knew anything of the Critique of Pure Reason. And even now I doubt whether there are a dozen scholars in the United States who really understand Kant in the original".[1]) From the University of Vermont Professor H. A. P. Torrey writes: „I feel great interest in your proposal to celebrate the centennial of Kants Kritik and heartily approve of it. I am the more interested because the philosophy which has been taught at Burlington since the days of President James Marsh has been so largely derived from the metaphyscal writings of the German philosophers, and particularly from Kant".[2])

From what has been already said, it will be seen that Kant's philosophy, although almost unknown in America up to the middle of the present century, has already exerted a most important influence upon the thought and culture of the Western Continent. The Critical philosophy is now made the subject of special courses of lectures, and seminary teaching in all of the larger universities. Many of these courses have been already announced in the Kantstudien. This rapid increase of interest in Kant is doubtless due largely to the revival of Kant-learning in Germany, and may be taken as an evidence of how close and intimate is the intellectual bond between the two countries.

Of university professors, the first to make Kants system the basis of his teachings was Laurens P. Hickok (1798—1888), professor in Western Reserve University, and afterwards President of Union College, N. Y. He adopted to a large extent the Kantian terminology, and, in a somewhat modified form, many of the more important doctrines of the Critical philosophy. His most widely known writings are: Rational Psychology, 1848; Empirical Psychology, 1854; Rational Cosmology, 1858. (Collected Works, Boston, 1875). Hickok was a clear and vigorous thinker, and for many years he continued to influence the thought of the country in an important way. J. H. Seeley, President of Amherst College, is one of his pupils, and, like his master, has influenced many generations of students by his lectures.

---

[1]) Journal of Speculative Philosophy, Vol. XV, p. 296.
[2]) Journal of Speculative Philosophy, Vol. XV, p. 300.

But the two men best known as teachers of philosophy during the last generation were Noah Porter and James Mc. Cosh. Noah Porter (1811—1892), from 1871 to 1887 President of Yale University, was for forty years a teacher of philosophy at this institution. All the students of the University were required to attend certain lectures in philosophy and were thus brought directly under Porters influence. While a student at the University of Berlin, Porter seems to have become well acquainted with the philosophy of Kant, and to have been considerably influenced by its teachings. On the other hand, he was fully aware of its dangers from a theological standpoint, and regarded the Common Sense doctrines of the Scottish philosophy as practically sounder and safer than the more ambitious flights of German Idealism. In a paper on „The Kant Centennial" published in The Princeton Review for November, 1881 (afterwards in a volume of essays entitled Science and Sentiment, New York, 1882), we find a clear expression of Porter's own attitude to the Critical Philosophy. „The Critique of Pure Reason", he writes, „if it accomplished nothing more, settled once for all the question that science, philosophy, experience, common sense, and faith, rest on certain fundamental principles which must in some way or other be justified, to man's critical examination, if he would justify his confidence in any kind of knowledge ..... We may reject the most of its cautions as excessive, or as tending to scepticism, but we cannot question that it proposes to defend the reasonable and necessary practical faiths of mankind in the soul and the universe, in God, in duty and immortality, in a rational and yet critical spirit. ..... That some of its positions tend to evil, we cannot deny ... even to a scepticism as insidious, though by no means so immoral as that of von Holbach".[1]) Porters most important philosophical writings are: The Human Intellect, New York, 1868; The Elements of Moral Science, New York, 1885. Kant's Ethics (Griggs Philosophical Classics) Chicago, 1886.

James Mc. Cosh (1811—1893), President of Princeton College from 1868—1888, also exerted a great influence as a teacher of philosophy, while his writings are perhaps even more widely-known than those of Porter. Mc. Cosh continued at Princeton the traditions of the Scottish philosophy, and was the ablest representative of that

---

[1]) Science and Sentiment, pp. 412.

school since Hamilton. His attitude to Kant and German Idealism in general is by no means sympathetic. In a little work called A Criticism of the Critical Philosophy, New York, 1884, Dr. Mc. Cosh states his objections to the critical method and its results. He insists against Kants limitation of knowledge to phenomena that we have an immediate knowledge of the existence of things; and, in general, he criticises Kants Copernican standpoint from the position of Common Sense. Mc. Cosh is the author of numerous other works of which we may mention: Methods of Divine Government, 4 th. edd., 1855; The Intuitions of the Mind, 1860; Realistic Philosophy; History of the Scottish Philosophy, 1882.

George S. Morris (1840—1889), received his philosophical education in Germany, and on his return to America became first Professor of the German language and literature, and afterwards of philosophy in the University of Michigan. He also lectured on philosophy for a time at Johns Hopkins University. Morris was an enthusiastic representative of the ideas of Kant and Hegel, a thorough scholar, and a clear and vigorous thinker. His early death was a great loss to the cause of philosophy in America. The translation of Ueberweg's History of Philosophy (1872—74) by his hands has already been mentioned. He also undertook the editorship of Grigg's Philosophical Classics, a series of books devoted to the exposition of German Idealism. Of two of these volumes he was likewise the author. The complete list of works which appeared in this series is as follows: Kant's Critique of Pure Reason, by the Editor of the Series; Schelling's Transcendental Idealism, by Professor John Watson; Fichte's Science of Knowledge, by Professor C. C. Everett; Hegel's Aesthetic, by J. S. Kennedy; Kants Ethics, by President Noah Porter; Hegel's Philosophy of the State and of History, by the Editor; Leibnitz's New Essays Concerning Human Understanding, by Professor John Dewey; Hegel's Logic, by Dr. W. T. Harris.

The earliest, and what is undoubtedly still the best exposition of the ethical system of Kant in the English language, was given by J. G. Schurman (born in 1854) now President of Cornell University, in The Kantian Ethics and the Ethics of Evolution, London, 1881. This book is a model of clear thinking and exact scholarship. The treatment of Kant is very sympathetic, the author agreeing with him in maintaining the absolutely unconditioned nature

of the moral law. The empty formalism, and extreme subjectivism of Kants position are, however, criticised, and the direction indicated in which a completion of Kants Ethics must be sought. This work and the volume in the Griggs Series by Porter, which has been already mentioned, are the only works so far produced by American authors which are devoted exclusively to Kants practical philosophy. President Schurman is also the author of The Ethical Import of Darwinism, 1888; Belief in God, 1890; Agnosticism and Religion, 1896. As already announced in the Kantstudien, he has in course of preparation a volume to be entitled An Examination of the Critical Philosophy of Kant. In 1892 President Schurman founded the Philosophical Review, a journal which has recently attracted the attention of all Kant scholars by the publication of the first part of Dr. Adickes exhaustive and admirable bibliography of German works dealing with the philosophy of Kant.

John Watson (Professor of Philosophy, Queens College, Kingston, Canada), one of the ablest representatives of Idealism in America, has written a number of books, and contributed frequently to philosophical magazines. Of his writings there may be mentioned: Kant and His English Critics, a Comparison of Critical and Empirical Philosophy, 1881; and Selections from Kant, 1887, . . a volume of translations of important passages taken from the three Critiques, and from the Metaphysische Anfangsgründe. The former is an extremely important work, being a defence of the Critical Philosophy against the attacks of Mr. Balfour, Professor Sidgwick and Dr. J. H. Stirling. The author, like Professor Caird, insists upon the necessity of following the spirit rather than the letter of Kants teachings, and shows that the outcome of the Critical philosophy, when thus interpreted, is Idealism. The latter part of the volume is devoted to an examination of the modern expositions of Empiricism as represented by G. H. Lewes and Mr. Spencer. Professor Watson is a remarkably able critic, and his demonstration of the dogmatic assumptions and contradictions inherent in these latest reassertions of Empiricism, is in every way masterly and convincing. At Harvard University German philosophy is ably expounded by Josiah Royce. The seminaries which Professor Royce conducts on Kant and Hegel have attracted the attention of many students. Professor Royce has written two important works in which the outlines of an idealistic Welt-Anschauung are clearly traced: The Religous

Aspect of Philosophy, 1885, The Spirit of Modern Philosophy, 1892, eighth edition 1896. John Dewey (now Professor of Philosophy in the University of Chicago) has not treated directly of the philosophy of Kant, but shows in his writings the influence of German philosophy. He has written besides the volume on Leibniz in the Grigg's Series already mentioned: Psychology, 1887, and Outline of a Critical Theory of Ethics, 1891. The works of George T. Ladd of Yale University have so far been mainly psychological in character, but at present the public is waiting with much interest the appearance of a work from this author's hand dealing with the problems of knowledge. Professor Ladd has regularly conducted a seminary on Kants philosophy, and his forthcoming work may be expected to show the relation in which he stands to the Critical philosophy. At the University of California, the philosophy of Kant is ably expounded by G. H. Howison, already mentioned as a contributor to the Journal of Speculative Philosophy.

Besides the works on Kant by American authors to which attention has already been called, a number of dissertations dealing with various problems of the Critical philosophy have appeared during the past few years. W. J. Eckoff's work on Kants Inaugural Dissertation, 1895 (a thesis presented to Columbia University)[1]), and C. W. Hodges The Kantian Epistemology and Theism,[2]) 1894 (a Princeton University dissertation), have already been noticed in the Kantstudien. At Yale University the following dissertations have been accepted for the doctorate: R. Nakashima (now Professor of Philosophy at Tokio, Japan), Kants Doctrine of the Thing-in-itself, New Haven, 1889; G. K. Light, Kants Influence on German Pädagogy, Lebanon Pa. 1893, E. F. Buchner, A Study of Kants Psychology,[3]), 1897 (published as a monograph supplement to the Psychological Review). Another Yale dissertation soon to appear is entitled The influence of Aesthetical Considerations upon Kants Theory of Knowledge, by Miss A. A. Cutler. J. H. Tufts, now Professor of Philosophy in the University of Chicago, is the author of The Sources and Development of Kants Teleology (Freiburg

---

[1]) Kantstudien, Vol. I, pp. 139, 264.

[2]) Kantstudien, Vol. I, pp. 139, 431.

[3]) Ibid. Vol. I, p. 282.

inaugural dissertation) 1892. The following dissertations dealing with Kant have been accepted for the doctors degree at Cornell University, and are soon to be published: A. R. Hill, The Epistemological Function of the Thing-in-itself in Kants Philosophy; E. L. Hinman, The Idealistic Treatment of Nature, [Kant and Schelling]; D. R. Major, The Critique of Judgment, and the Principle of Teleology.

English Translations of Kant's Writings.

(A supplement to the preceding article.)

By George M. Duncan, Professor of Philosophy, Yale University.

A bibliography of English translations of, and works on Kant while of especial service to Enghish-speaking students, particularly to those beginning the study of Kant, would also be of interest to all students of Kant as showing how far the English-speaking people have been interested in the philosopher of Königsberg. As a contribution to such a bibliography, and as supplementing Professor Creighton's paper on the Philosophy of Kant in America, an attempt is here made to give a list of English translations of Kant's writings. Any corrections of or additions to the list will be thankfully received by the writer. Could not some enterprising publishing house be induced to bring out a well edited English rendering of the Complete works of Kant?

For convenience of reference, Dr. Adickes' order and numbering of Kant's writings is followed (E. Adickes, *German Kantian Bibliography* published in *The Philosophical Review,* vol. II, pp. 258 ff., and also separetely).

24. Von den Ursachen der Erderschütterungen, bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat (*Upon the Causes of Earthquakes from which the Western Parts of Europe suffered toward the end of the preceeding year*), 1756.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* 2 Vols., London 1798.

32. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (*The false subtilty of the four syllogistic figures*), 1762.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* 2 Vols., London 1798.

By Thos. K. Abbott in *Kant's Introduction to Logic, and his Essay on the mistaken subtilty of the Four figures,* London 1885.

33. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes (*The only possible Ground for a Demonstration of the Existence of God*), 1763.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* London 1798.

By John Richardson (partial translation only) in *The Metaphysical Works of Kant,* London 1836.

35. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (*Inquiry into the Clearness of the Principles of Natural Theology and Morals*), 1764.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* London 1798.

38. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (*Observations upon the Feeling of the Beautiful and the Sublime*), 1764.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* London 1798.

42. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio etc., 1770.

Translation: By W. J. Eckoff in *Kant's Inaugural-Dissertation of* 1770, New York 1894.

46. Kritik der Reinen Vernuntt (*Critique of the Pure Reason*), 1781.

Translations: By J. Haywood in *Kant's Critique of Pure Reason,* London 1838 and 1848.

By M. D. Meiklejohn in *Kant's Critique of Pure Reason,* London 1855.

By Max Müller in *Kant's Critique of Pure Reason,* London 1881; Reprinted with alterations, London and New York, 1896.

By J. P. Mahaffy (not literally) in *Kant's Critique of Pure Reason, explained and defended* (in *Kant's Critical Philosophy for English Readers*), new edition, London 1889.

Partial translations: By J. H. Stirling in *Text-Book to Kant,* Edinburgh 1881.

By J. Watson in *the Philosophy of Kant in Extracts,* last ed. New York 1892. (New Edition. Glasgow 1895.)

49. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (*Prolegomena to Any Future Metaphysic*), 1783.

Translations: By J. Richardson in *The Metaphysical Works of Kant*, London 1836. Published first in 1818.

By J. P. Mahaffy in *Kant's Critical Philosophy for English Readers*, London 1872. Revised ed. by Mahaffy and J. H. Bernard, London 1889.

By Ernest B. Bax in *Kant's Prolegomena and Metaphysical foundations of Natural Science*, London 1883.

By Thos. Wirgman, free reproduction in the article „Metaphysic" in the „Encyclopaedia Londinensis"; also by Willich in the Enc. Metrop.

50. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (*Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Standpoint*), 1784.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

By W. Hastie in *Kant's Principles of Politics*, Edinburgh 1891.

51. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? (*Answer to the Question, What is Aufklärung?*), 1784.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

55. Ueber die Vulkane im Monde (*On Volcanoes in the Moon*), 1785.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

56. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks (*Upon the Injustice of Publishers' Piracies*), 1785.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

58. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (*Groundwork of the Metaphysic of Ethics*), 1785.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

By J. W. Semple in *Kant's Metaphysic of Ethics*, Edinburgh, 1836; last ed. by Calderwood, 4 ed. 1886.

By T. K. Abbott in *Kant's Critique of Practical Reason, etc.*, 4 ed., London 1889 (also separ. 1895: Fundamental principles of the M. o. E.).

Paztial Translation by J. Watson in *The Philosophy of Kant in Extracts*, last ed., New York 1892.

59. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (*Conjectural Beginning of Human History*), 1786.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* London 1798.

By J. E. Cabot in Hedge's *Prose Writers of Germany,* Boston 1856.

62. Was heisst: Sich im Denken orientieren? (*What it means: "To orient one's self?"*) 1786.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* 2 Vols., London 1798.

64. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (*The Metaphysical Principles of Natural Science*), 1786.

Translation: By E. B. Bax in *Kant's Prolegomena and Metaphysical Foudation of Natural Science,* London 1883.

67. Kritik der praktischen Vernunft (*Critique of Practical Reason*), 1788.

Translations: In part (about one half): By J. W. Semple in *Kant's Metaphysic of Ethics,* Edinburgh 1836; later eds. by Calderwood.

By J. Watson in *The Philosophy of Kant in Extracts,* last ed. New York 1892.

Complete translation by T. K. Abbott in *Kant's Critique of Practical Reason, etc.,* 4 ed., London 1889.

71. Kritik der Urteilskraft (*Critique of Judgement*), 1790.

Translation: By J. H. Bernard, London 1892.

Partial Translations: A short extract in Hedge and Cabot's *Prose Writers of Germany,* pp. 63—71; Boston 1856.

More copious extracts by J. Watson in *The Philosophy of Kant in Extracts,* last ed., New York 1892.

73. Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (*On the Miscarriage of all Philosophical Attempts in Theodicy*), 1791.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* 2 Vols., London 1798.

74. Vom radicalen Bösen in der Menschennatur (*On the Radical Evil in Human Nature*), 1792.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises,* 2 Vols., London 1798.

By J. W. Semple in *Kant's Theory of Religion,* London 1838, 2 nd. ed. 1848.

By T. K. Abbott (of *Part I* only) in *Kant's Critique of Practical Reason, etc.*, 4 ed., London 1889.

78. Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (*Upon the Common saying: A thing may be good in theory, but not in practice*).

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

Parts II and III by W. Hastie in *Kant's Principles of Politics*, Edinburgh 1891.

79. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (*Religion within the limits of mere Reason*), 1793.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, London 1798.

By J. W. Semple in *Kant's Theory of Religion*, London 1838, 2 nd. ed. 1848.

Part I by T. K. Abbott in *Kant's Critique of Practical Reason etc.*, 4 ed., London 1889.

80. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung (*Something on the influence of the Moon on the Weather*), 1794.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

81. Das Ende aller Dinge (*The End of all Things*), 1794.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

84. Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf (*Eternal Peace: a philosophical Scheme*), 1795.

Translations: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

By W. Hastie in *Kant's Principles of Politics*, Edinburgh 1891.

Some extracts are also translated by J. E. Cobot in Hedge's *Prose Writers of Germany*, pp. 71—74, Boston 1856.

86. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie (*Upon a certain Genteel Tone which has recently appeared in Philosophy*), 1796.

Translation: By A. F. M. Willich in *Kant's Essays and Treatises*, 2 Vols., London 1798.

90 Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Zweiter Teil: Meta-

physische Anfangsgründe der Tugendlehre (*The Metaphysics of Ethics.* Part I: *Metaphysical Principles of Law.* Part II: *Metaphysical Principles of Morals*), 1797.

Translations: Of the General Introduction to the Entire Work: By T. K. Abbott in *Kant's Critique of the Practical Reason etc.*, 4 ed., London 1889.

By J. W. Semple in *Kant's Metaphysic of Ethics*, Edinburgh 1836; 4 th. ed. by Calderwood 1886.

Of Part I: By W. Hastie in *Kant's Philosophy of Law*, Edinburgh 1887.

Of Part II: By J. W. Semple in *Kant's Metaphysic of Ethics*, Edinburgh 1836; 4 ed. by Calderwood 1886.

The *Preface* and *Introduction* of Part II are also translated by T. K. Abbott in *Kant's Critique of Practical Reason*, 4 ed., London 1889.

92. Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (*Upon an alleged Right to Lie from Motives of Humanity*). 1797.

Translations: By A. E. Kroeger in *Am. Jour. of Speculative Philosophy.* Vol. 7, St. Louis 1873.

By T. K. Abbott in *Kant's Critique of Practical Reason etc.*, 4 ed., London 1889.

98. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (*Anthropology, Pragmatically Considered*), 1798.

Translation of book I: By A. E. Kroeger in *Am. Jour. of Speculative Philosophy.* Vols. 9 f.; St. Louis 1875 f.

104. Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen (*Logic: a handbook for students*), 1800.

Translation: By J. Richardson in *Kants Metaphysical Works*, London 1836—1848.

Translation of the *Introduction:* By T. K. Abbott in *Kants Introduction to Logic, etc.*, London 1885.

Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik.

Eine kritisch-systematische Untersuchung von Dr. H. Schwarz,
Privatdozent an der Universität Halle.

Zweiter Artikel.

Während unserer voraufgehenden Untersuchung hoben wir bereits hervor, dass eine Sittlichkeitslehre erst dann in ethischen Rigorismus umschlägt, wenn sie die Behauptung in den Vordergrund stellt: dass ausschliesslich das neigungslose Handeln um des sittlichen Gesetzes willen den Namen des sittlichen Handelns verdient. Freilich, aus Kants rationalistischem Einleitungsgedanken, die eigentümliche Nötigung, mit der das Thun des Sittlichen sich aufdrängt, sei Wirkung eines Vernunftgebotes, liess sich die Berechtigung zu jener These nicht ableiten. Auch nicht aus der Verschärfung des rationalistischen Gedankens, dass die Vernunft, wie sie in den hypothetischen Imperativen die Mittel zum Zwecke diktiert, so in den kategorischen Imperativen die sittlichen Zwecke selbst gebiete; war doch das von Kant rein formal gefasste Vernunftgebot auf die Ergänzung durch materiale, dem Gefühlsleben entspringende Zwecke geradezu angewiesen! Trotzdem ist es Thatsache, dass Kant wirklich nur das neigungslose Handeln um des Gesetzes willen für das einzig und allein wahrhaft sittliche Handeln gelten lässt. Ist diese seine Auffassung nicht durch den Rationalismus seines Systems bedingt, so muss sie anderweitig bedingt sein. Wir werden sie durch die Anschauungen bedingt finden, die der Königsberger Weise über die von einer wissenschaftlichen Ethik einzuschlagende Methode sich gebildet hat. Jene methodischen Anschauungen entwickelten sich ihm im Gegensatze gegen die damals herrschende Gefühlsethik, mit der ihn seine vor-

kritische Periode vertraut gemacht hatte. — Wir wissen, dass Kant diesem aus England nach dem Kontinent importierten ethischen Standpunkte anfänglich durchaus geneigt war. Erst allmählig kam ihm die Einsicht in die Schwächen der Gefühlsmoral, und so gründlich wurde seine Ueberzeugung einerseits von ihrer theoretischen Unhaltbarkeit, andererseits von ihrer praktischen Schädlichkeit, dass seine eigene, spätere Moralphilosophie überall die Gestalt eines hier überlegsamen und gedankentiefen, dort leidenschaftlichen und gefühlsheissen Protestes gegen jene Pseudoethik annahm. Dieser Kampf gegen die Theorie und Praxis einer falschen Gefühlsmoral ist es gewesen, der, eine ganz bestimmte Auffassung von der wahren ethischen Methode reifend, unseren Philosophen in seinen überstürzten ethischen Rigorismus hineintrieb, ihn zu einer schroffen Abweisung jeglichen Gefühlseinflusses vom sittlichen Handeln, einer Geringschätzung selbst der mit dem Pflichtgebot einstimmigsten Gefühle führte, zu der seine positive rationalistische Leistung ihm nimmermehr das Recht gab. Kant sah die Schwächen und die Gefahren des gegnerischen Standpunktes und die Notwendigkeit einer anderen Begründung der Ethik, als sie dort geboten wurde; gerade darum sah er die theoretischen Schwächen und die praktische Gefährlichkeit des ethischen Rationalismus nicht, sondern trug vielmehr in diesen letzteren Züge jenes strengen Rigorismus mit hinein, der ihm gegen die falsche ethische Theorie und Praxis seiner Zeit als einziges und notwendiges Heilmittel erschien.

Sehen wir uns den Gegensatz Kants gegen die Gefühlsethik näher an! Dem gewöhnlichen Bewusstsein, meint er, (Kr. d. pr. V. 183 f., S. 186 f.), sei es nicht zweifelhaft, was die reine Sittlichkeit sei, an der als dem Probemetall man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse. Das Prüfungsmerkmal einer tugendhaften Handlung sei, dass sie aus keinem anderen Beweggrunde als allein um des sittlichen Gesetzes willen geschehe. Dieses Merkmal der reinen Tugend sei der gemeinen Menschenvernunft zwar nicht durch abgezogene, allgemeine Formeln, wohl aber durch den gewöhnlichen Gebrauch so geläufig, wie der Unterschied zwischen rechter und linker Hand. Die Philosophen haben es fertig gebracht, jenes Merkmal in Zweifel zu setzen (Kr. d. pr. V. 186, 103 u. ö.); das sei durch die **ganz falsche Methode** geschehen, die sie in der Moralphilosophie gebraucht haben, deren unvermeidliches Endresultat (ib. S. 76) das sei, dass der Probierstein des Guten und Bösen nicht in der Uebereinstimmung des **Willens** mit dem

moralischen **Gesetze**, sondern in der Uebereinstimmung des gewollten **Gegenstandes** mit unseren **Gefühlen** der Lust und Unlust gefunden werde. — Welches ist die falsche Methode, in der Kant den veranlassenden Grund (ib. S. 77) aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral erblickt, deren er, wie die Weite seines Ausdrucks erkennen lässt, nicht nur die zeitgenössische, im engeren Sinne sogenannte Gefühlsethik, sondern jegliche, bis zu seiner Zeit vorliegende Moralphilosophie überhaupt zeiht?

Sie besteht darin, dass man ganz einseitig immer nur einen von zwei Wegen gegangen ist, die sich boten, um den Begriff eines Sittengesetzes zu gewinnen, d. h. eines reinen, praktischen Gesetzes, das bei der Frage „Was sollen wir thun?", ein Richtmass unseres Urteils (ib. S. 44) abzugeben vermag. Jenen Begriff eines reinen, praktischen Gesetzes kann man zu gewinnen versuchen, entweder, indem man es als dem Begriffe des Guten vorangehend, oder indem man es aus dem Begriffe des Guten selbst erst abgeleitet denkt. Das letztere ist nach Kant der falsche Weg aller bisherigen Ethiker, der auf die Basierung aller Sittlichkeit auf unbestimmte Gefühle und damit auf die praktische Zernichtung der Sittlichkeit hinausläuft. Bei der Beschreitung dieses Weges nämlich kann, nach der Voraussetzung, das moralische Gesetz nur als ein solches verstanden werden, das die Vorschrift zur Verwirklichung eines ihm bereits vorausliegend gedachten Guten giebt (ib. S. 75). Jenem Guten selbst, dessen Erreichung die Gesetzesvorschrift uns anbefiehlt, kann, dass es als ein Gut zu achten ist, unmöglich seinerseits durch das darauf zielende, aus der Voraussetzung seiner Realität oder Realisierbarkeit allererst abgeleitete Gesetz garantiert werden. Es selbst giebt, im Sinne der kritisierten Methode, dem Gesetze die Würde, durch die letzteres befiehlt, nimmt sie also nicht von ihm. Nehmen wir nun aber die Kenntnis von dem sittlichen Werte jenes Gutes nicht von dem genannten, darauf erst nachträglich abzweckenden, es in seiner Würde als „gut" bereits voraussetzenden Gesetze, so kann die hervorragende Bedeutung dieses Wertes nur auf einer Schätzung desselben im Gefühle beruhen. Wir spenden dann dem betreffenden, „gut" genannten Gegenstande nur deshalb eine so ausgezeichnete Wertung, weil die Vorstellung von der Existenz des Gegenstandes Gefühle hervorragender Befriedigung in uns wachruft.

Wir wollen diesen Gedankengang als die erste Etappe der

Kantischen Beweisführung gegen die Methode der seiner eigenen Ethik vorausliegenden Moralphilosophien bezeichnen. Die darin vorgelegte Schilderung jenes Verfahrens, wonach die Moralphilosophen „zuerst einen Gegenstand des Willens aufsuchten, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, welches alsdenn nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte, anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das apriori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte“ (Kr. d. pr. V. 77), trifft am direktesten die alten Philosophen. „Die Alten verrieten diesen Fehler dadurch unverhohlen, dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten“ (ib.). Sie mussten dabei „unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen, weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten“ (ib.) — Es ist hier der Ort, einiges über den Unterschied der älteren und der neueren (vorkantischen) Moralphilosophie zu sagen, soweit er für Kants Untersuchungen in Betracht kommt. — In der zur Zeit unseres Philosophen herrschenden Gefühlsmoral wurde von den vorhandenen sittlichen Werten ohne weiteres angenommen, dass sie unserem Gefühle gefällig seien, und nur darüber herrschte Streit, auf welchem angenehmen Gefühle sie beruhen. Die Einen erklärten die Sittlichkeit für ein durch die Uebung vieler Generationen bewährtes Verfahren der vernünftigen Selbstliebe, das geeignet sei, den eigenen wohlverstandenen Vorteil mehr zu realisieren, als jedes andere Verfahren (ib. S. 93, „um es — das moralische Gesetz — zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen“, S. 85, „Die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens“, vgl. ib. S. 31).[1] Die Anderen

[1]) In der modernen Zeit wird die Sittlichkeit für eine Veranstaltung erklärt, das grösstmögliche Wohl aller einzelnen, nach Massgabe der Verhältnisse ihren grössten Vorteil suchenden Individuen herbeizuführen. Es ist das ein nur durch die grössere Zahl der zu beglückenden Individuen vor den besonderen Glücksbestrebungen der Einzelnen geadeltes Verfahren der Selbstliebe nicht Einzelner, sondern der Gesellschaft (vgl. meine Grundzüge der Ethik S. 68).

statuierten unter dem Namen des moralischen Gefühls eine besondere Empfänglichkeit des menschlichen Gemüts für das sittlich Gute und priesen diese Empfänglichkeit als eine der schönsten und erhabensten Fähigkeiten der menschlichen Natur. Die bestehende Sittlichkeit galt ihnen als das Resultat einer Kultur dieses edelen Gefühls, und sie empfahlen den Erziehern und jedem Einzelnen, diese Gefühle weiter zu pflegen und zu kultivieren und dadurch eine immer fortschreitende Veredelung der Menschheit herbeizuführen (ib. S. 45 „die einen gewissen moralischen besonderen Sinn einnehmen“, S. 99, 185 „Beispiele sogenannter edeler Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften so viel um sich werfen“, S. 188). Bei diesem Verfahren der Neueren liegt es glatt auf der Hand und braucht nicht besonders bewiesen zu werden, dass die letzte Instanz zur Entscheidung über gut und böse die Wirkung ist, die das für gut oder böse Erklärte auf unser Gefühl der Lust oder Unlust ausübt. Gewisse, unserem Gefühlsleben gefallende Werte werden für unmittelbar identisch mit den bestehenden sittlichen Werten erklärt; das Wort „sittlich“ spielt hier die Rolle einer blossen Etikette, die irgend welchen, unter den tausenden, unserem Gefühlsleben genehmen Gegenständen zufällig bevorzugten Werten als das äussere Zeichen ihrer vorzüglichen Geltung aufgeklebt worden ist. — Die Methode der Alten ist nicht direkt dieselbe; da muss ein besonderer Beweis geführt werden, um die letzte Basierung auch ihrer Moral auf die Aussagen des empirischen Gefühls deutlich zu machen. Den Alten handelte es sich, wenn wir ihre Ethik mit Kants Augen ansehen, in erster Linie um Begriffsbestimmungen. Sie schoben nicht, wie die Neueren, nach Belieben der bestehenden Sittlichkeit als ihre Grundlage irgend ein Wert anzeigendes, sei es selbstsüchtiges, sei es „schmelzendes“ Gefühl unter; sondern sie stellten, unter dem Namen des höchsten Gutes, ein Ideal auf, auf das alles Handeln, das die Geltung als sittliches verdiene, abzwecken müsse. Dieses Handeln hatte dann für sie so gewiss den Vorzug vor jedem anderen Handeln, wie dem höchsten Gute seinem Begriffe nach der Vorzug vor jedem anderen Gute gebührte. Die spezielle Aufgabe der alten Philosophen bestand nun weiter darin, für dieses Etwas, was sie im allgemeinen „das höchste Gut“ nannten, eine nähere Bestimmung zu gewinnen. Nach Epikur war das höchste Gut die Glückseligkeit, nach den Stoikern die Tugend, und es galt den Beweis zu erbringen, dass das so Definierte wirklich den Namen des höchsten Gutes verdiene, dass neben dem, was

die Alten so nannten, alles andere gleichgiltig, *ἀδιάφορον* sei. Die Stoiker erreichten dies, indem sie ihren, in dem persönlichen Werte seiner Tugend sich selbst wissenden und sich selbst genügenden Weisen als „den Uebeln des Lebens zwar ausgesetzt, aber nicht unterworfen" schilderten (Kr. d. pr. V. 152); die Epikuräer, indem sie die wahre Glückseligkeit in ein stets fröhliches Herz setzten, das durch die Kunst des massvollen, unter Ueberwindung der Leidenschaften geübten Genusses, bei dem auch die uneigennützige Ausübung des Guten mit als eine der innigsten und sichersten Freuden zählte (ib. S. 139), ein einheitliches, temperiertes, das ganze Leben andauerndes und eben dadurch all Sinnes- und Augenblicksgenüsse überdauerndes Vergnügen unterhält.

Sichtlich ist hier das Verfahren der älteren und der neueren Philosophen zunächst verschieden: Bei den Letzteren wird die vorhandene Sittlichkeit gefällig gemacht, indem man sie an Gefühle bringt; bei den Ersteren wird zu dem abstrakten Begriff des höchsten Gutes ein konkreter Inhalt gesucht, in dessen Realisierung das sittliche Handeln bestehen soll. Allein der Scharfblick Kants durchschaute, dass doch auch bei diesem Verfahren die Berufung auf das Gefühl als letzte und allein massgebende Instanz nicht vermieden werden könne, dass es sich auch hier schliesslich um die Schätzung der Annehmlichkeit des als „höchstes Gut" bezeichneten Seelenzustandes in der Empfindung und um den Impuls handelt, mit dem diese Schätzung auf den Willen wirkt.[1]) Die bevorzugende Wertung, die die Stoiker der so verführerisch geschilderten Seelenstärke ihres Weisen, die Epikuräer der so verführerisch geschilderten Gemütsheiterkeit ihres Lebenskünstlers so sehr angedeihen liessen, dass die Einen diese, die Anderen jene geradezu für das höchste, alle anderen Güter in *ἀδιάφορα* verwandelnde Gut erklärten, ist in der That durch nichts beglaubigt, als durch den Vergleich jener hochgepriesenen Werte mit anderen in unmittelbarem Gefühl. Wer etwa mit Aristipp jeden einzelnen Augenblick natürlicher, ungekünstelter, voll und ganz genossener

[1]) Kr. d. pr. V. S. 153, Anm., „das stoische System machte das Bewusstsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfedern und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen".

Sinnenlust für etwas so Wertvolles erklärt hätte, dass alle mattherzigen Freuden eines Genusskünstlers daneben wie Kerzen im Sonnenlicht verbleichen müssten, und dass dagegen alle etwaigen späteren Schäden und Nachteile, die daraus erwachsen, gar nicht in Betracht kämen,[1]) der hätte auf Grund der Aussagen seines Gefühls mit gleichem Rechte die momentane Sinnenlust für das höchste Gut und darum für das Prinzip des sittlichen Handelns erklären können, wie die Stoiker ihre Seelenstärke und die Epikuräer ihre unerschütterliche Gemütsheiterkeit. Diese Schwäche hat Kant sehr wohl bemerkt und, was mehr ist, er hat durch seine allgemeine, auf die Methoden der Moralphilosophen gerichtete Beweisführung die Notwendigkeit der Schwäche gezeigt, die Notwendigkeit davon, dass auch der antiken Ethik es nicht erspart bleibe, auf Gefühle als die letzten Triebfedern des sittlichen Handelns zurückzugreifen. Es ist gerade das Resultat der ersten Etappe seiner Beweisführung, dass alle frühere, auch die antike, Moralphilosophie auf denselben Boden hinausführt, auf dem in den Augen Kants die zeitgenössische Moral steht. — Der Widerspruch mit der natürlichen Auffassung des Sittlichen ist dadurch im Gebiete der ganzen bisherigen Moralphilosophie fertig. Nach der gewöhnlichen Meinung ist es so, dass wir zuerst das schlechthin gegebene sittliche Gesetz wollen sollen und darauf uns bemühen sollen, in Gemässheit desselben konkrete Willensobjekte zu verwirklichen; nicht aber sollen wir, wie die bisherigen Moralphilosophen es darstellen, umgekehrt zuerst unseren Willen auf ein durch irgend ein Gefühl als wertvoll aufgezeigtes Objekt richten und hinterher dieses vom Gefühl bestimmte Objekt unter dem Namen eines sittlichen uns selbst zum Ziele eines Gesetzes machen und nun, wenn wir dieses selbstgemachte Gesetz befolgen, uns einbilden, sittlich zu handeln.

In der zweiten Etappe seiner Beweisführung geht Kant darauf aus, zu zeigen, wie infolge jener Abhängigkeit des als sittlich-gut Geschätzten von den Aussagen des Gefühls die Moral nicht wissenschaftlich begründet, sondern im Gegenteil unmöglich gemacht, der Begriff eines „reinen praktischen", d. i. normativen Gesetzes zerschellt, zerstört werde. — Kr. S. 76 bleibt es eigentlich nur bei der Versicherung, dass die Gefühlsmoral

---

[1]) Vgl. die Worte des Götheschen Faust: Werd' ich zum Augenblicke sagen: „Verweile doch, du bist so schön", so magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zu Grunde gehn.

den letzteren destruktiven Erfolg habe: „da nun, was dem Gefühl der Lust gemäss sei, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf als Bedingung gegründet werden soll, so würde gerade die Möglichkeit praktischer Gesetze apriori ausgeschlossen.“ Eine Spur des Beweises für das Erstere, für die Unfähigkeit der Gefühlsmoral, das eigentliche Wesen der Sittlichkeit wissenschaftlich zu begründen, finden wir in den unmittelbar vorangehenden Ausführungen. Aus den letzteren ist zu entnehmen: Gesetze, wie die im vorliegenden Falle, die die Realisierung von Etwas gebieten, was ein blosses Objekt der Neigung ist, verdienen nicht den Namen von sittlichen Gesetzen; sie bestimmen unsere Handlungen immer nur so, „wie sie beziehungsweise auf unsere Neigungen, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck als Mittel zu demselben) gut sind“ (Kr. 75), während wir von sittlichen Gesetzen erwarten, dass sie an sich, ohne Rücksicht auf einen Zweck, gute Handlungen vorschreiben. Man würde eher behaupten können, dass es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur in Gestalt jener angeblichen Gesetze „Anratungen zum Behufe unserer Begierden“ (Kr. 29); „der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir dabei suchen, ist also nicht ein Gutes, sondern ein Wohl“ (Kr. 75). Er und sein Gegenteil stellen einen Wert, resp. einen Unwert nur „in Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit“ (Kr. 72), nicht wie das im echten Sinne Gute einen Wert oder Unwert in Beziehung auf unsere Handlung und auf unsere Person dar (ib.). — Das gewichtigste Wort in dieser Beweisführung ist nicht der geringschätzige Ausdruck, dass das, was die gegnerische Theorie als sittliche Gesetze anspricht, nur Anratungen zum Behufe unserer Begierden, das in jenen Gesetzen Empfohlene nur mittelbar gut sei. Kant will ja erst beweisen, dass die sittlichen Gebote es auf einen Zweck, der ihnen die Sanktion giebt, nicht absehen dürfen, also entweder überhaupt nicht möglich sind oder, indem sie ohne Rücksicht auf einen Zweck gebieten, schon in sich selbst die Sanktion tragen müssen und eben damit dem durch sie Gebotenen den Charakter des unmittelbar Guten geben. Um so berechtigter im obigen Zusammenhange ist der andere, von unserem Autor auch sonst häufig ausgesprochene Gedanke, dass das, was wir sittlich gut nennen, immer nur in der Güte eines Willens sich verkörpern, den Wert einer Person bedeuten kann. Die Gefühlstheorie dagegen glaubt genug gethan

zu haben, wenn sie ausschliesslich mit dem Werte unseres Zustandes operiert, den sie nach der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit schätzt, die die Vorstellung seiner Realisierung mit sich führt. Sie übersieht das Faktum, dass, wenn ich fühlend Wert geniesse, mir das nicht selbst Wert giebt. Ueberhaupt kein fühlendes Geniessen, sondern ein Thun verleiht mir moralischen Wert, aber ganz gewiss kein Thun, das etwa seinerseits durch die Erwartung künftigen Genusses motiviert ist.[1])

Allein das ist erst der halbe Beweis gegen die Gefühlstheorie, Kant hatte dieser in der Auseinandersetzung auf S. 76, die wir als die zweite Etappe seiner Beweisführung bezeichneten, weit mehr vorgeworfen. Nicht das hatte er in den Vordergrund gestellt, dass sie unfähig sei, die sittlichen Begriffe zu erklären, sondern er hatte geradezu behauptet, sie zerstöre den Begriff vom sittlich-Guten und vom sittlichen Gesetze.

Um hierfür die Begründung, oder genauer den Ansatz zur Begründung zu finden, müssen wir noch weiter zurückblättern. Kr. S. 39 steht zu lesen: „Wenn die Materie des Wollens, welche nichts anderes als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetze verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze, die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf solche Weise nicht allein keine Verbind-

[1]) Besonders gegen die Gefühlstheorie entscheidend ist die berühmte Stelle Kr. 106: „Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im grössten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur über die Pflicht hätte wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn Niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloss negativ, in Ansehung Alles dessen, was das Leben angenehm zu machen vermag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden.“ Man vgl. auch Kr. 88, 139, 154, 177 u. ö.

lichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen." Mit anderen Worten: In einer Ethik handelt es sich darum, normative Gesetze für unser Handeln aufzustellen. Sittliche, normative Gesetze sind ihrem Begriffe nach solche, die Verbindlichkeit für uns, ihnen zu folgen, mit sich führen. Versucht es eine sogenannte Ethik, die sittlichen Vorschriften, die wir bis dahin für verbindlich gehalten haben, oder aber die von ihr empfohlenen Vorschriften, die nach ihrer eigenen Absicht für uns verbindlich sein sollten, auf Gefühle zu basieren (auf einen, seinerseits durch die Wirkung auf das Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit sich autorisierenden Gegenstand zurückzubeziehen), so tilgt das von ihnen die Verbindlichkeit; sie hören auf, sittliche Vorschriften zu sein, und der Begriff solcher echt sittlicher, d. h. normativer Gesetze wird sogar unter der genannten Voraussetzung zur Unmöglichkeit. — Dem Gedanken, dass die Basierung irgend welcher Vorschriften auf Gefühle mit dem Anspruche der ersteren auf Verbindlichkeit unverträglich sei, widmet Kant, wie zu verlangen, nähere, tiefer begründende Ausführungen. Bei den letzteren ist er nicht immer in Einstimmigkeit mit sich selbst; eine rationalistische Auslegung des Begriffs der sittlichen Verbindlichkeit streitet bei ihm überall mit der wirklich sinngemässen (moralischen) Auslegung. Das entspricht zwei verschiedenen, nicht gleich glücklichen Arten und Weisen bei ihm, die auf seiten der Gefühlsmoral vorliegende Unmöglichkeit, den Begriff verbindlicher Gesetze auch nur zu denken, auseinanderzusetzen.

Nach der rationalistischen Darlegung (Kr. S. 19, 31) sind praktische (verbindliche) Gesetze solche, die „für den Willen jedes vernünftigen Wesens giltig" angesehen werden; das Gegenteil dieser „objektiven" Gesetze seien die „subjektiven" Maximen, die nur als für den Willen des Subjekts giltig von dem letzteren angesehen werden. Im Sinne dieser Definition ist es ein „identischer Satz und für sich klar: Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muss sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren". Kant schliesst nun: „Sage ich: mein Wille steht unter einem praktischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen; denn diese, weit gefehlt, dass sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muss sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben", (Kr. S. 31) und glaubt

damit seinen Beweis erbracht zu haben. — In Wirklichkeit bringt er einen Scheinbeweis. Denkt man sich einen von allen seinen Unterthanen geliebten König (z. B. einen König aller Menschen), dessen dankbares Andenken in allen künftigen Generationen fortlebt, der seinem Volke Gesetze gegeben hat (etwa nach Art der zehn Gebote), und die Unterthanen und deren Nachkommen sind aus Liebe zu ihm gewillt, jene Gesetze zu befolgen, so ist in keiner Weise abzusehen, wie diese aus Liebe zum Gesetzgeber entspringende Neigung zur Befolgung der von ihm eingeführten Gesetze einen Widerstreit der Menschen unter sich herbeiführen könnte. Und denkt man sich, dass die Menschen nach den Antrieben eines von ihnen moralisch genannten Gefühls des innigsten Vergnügens an den durch hochgepriesene Vorbilder ihnen vor Augen geführten Beispielen ihrerseits ähnlich handelten, so ist wiederum nicht einzusehen, wie die Maxime ihres Handelns bei der Verallgemeinerung sich selbst aufreiben sollte. Es war ein gründlicher Irrtum unseres Philosophen, mit seiner übereilten, auf dem rationalistischen Begriff von sittlicher Verbindlichkeit ruhenden, trotzdem gerade von ihm am breitesten ausgesponnenen und in seinen Hauptparagraphen zugrunde gelegten Beweisführung, die ethische Tauglichkeit der materialen Prinzipien widerlegt zu glauben; er hat damit weder die von Furcht, Liebe oder Hoffnung auf künftigen Lohn getragene Rücksichtnahme auf den Willen Gottes, noch das Handeln nach Impulsen des moralischen Gefühls ihrer Unfähigkeit zur Begründung sittlichen Handelns, mehr, ihrer Unvereinbarkeit mit sittlicher Gesinnung, im geringsten überführt.[1])

---

[1]) Wie Kant Kr. S. 31 seinen Beweis führt, kommt das Argument so heraus: An sich ist nichts dawider zu erinnern, wenn durch Gefühle, Neigungen empfohlene Handlungsweisen zur Vorschrift für alle gemacht werden. Es kommt nur auf die Probe an, ob es praktisch geht. Allein die Probe versagt; die Sache ist vielmehr praktisch unmöglich, da eine auf Grund gleicher Gefühle allgemein innegehaltene Handlungsweise der Menschen unausbleiblich zur Aufhebung des durch die Handlung zu erreichenden Gegenstandes selbst führte. — An Stelle eines inneren Grundes, warum Gefühle keine allgemeine Verbindlichkeit zu stiften vermögen, wird hier ein äusserer Grund, und dazu nicht einmal ein stichhaltiger Grund, gesetzt. Nicht darauf kann es ankommen, ob ein durchs Gefühl bestimmtes Verhalten, wenn vorgeschrieben und der Vorschrift entsprechend innegehalten, praktisch durchführbar erscheint oder nicht, sondern darauf kommt es an, ob es überhaupt vorgeschrieben werden darf, auch wenn die Ausführung in praxi ohne unzulässige Folgen bleibt. Es könnte ja schon an sich gegen den blossen Versuch, durch Gefühle empfohlene Handlungsweisen zur Vorschrift für alle zu machen, sehr viel zu erinnern sein. Diesen wichtigen Unterschied hat Kant in den von ihn für die eigentlich beweiskräftigen

Um so wirksamer entfaltet sich die eigentümliche Kraft der Kantischen gegen die Gefühlsmoral gerichteten Kritik dort, wo seinen Ausführungen nicht der rationalistische, sondern der wirklich sinngemässe moralische Begriff von sittlicher Verbindlichkeit zugrunde liegt. Hier lernen wir wirklich einsehen, warum die sittlichen Gesetze die Zurückführung auf einen ihnen angeblich als Zweck übergeordneten Gegenstand des unmittelbaren

---

gehaltenen Ausführungen seiner Kritik d. pr. V. verschwiegen. Erst in einer gelegentlichen Ausführung S. 89 stossen wir auf eine interessante, hierher gehörige Aeusserung: „Wir finden", heisst es dort, „unsere Natur als sinnlicher Wesen so beschaffen, dass die Materie des Begehrungsvermögens (d. i. Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht), sich zuerst aufdringt und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmacht, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, Eigendünkel heissen kann." Es sei also, auf gut deutsch, eine Unverschämtheit, wenn Jemand, der nichts besseres wisse, als die Ethik auf Gefühle zu gründen, nun seine Gefühle, mögen sie sich auf etwas ihm noch so schön, noch so herrlich, noch so begehrenswert Erscheinendes richten, zum Muster für die Gefühle Aller, zu einer Vorschrift für Alle machen wollte. Wer nicht imstande sei, die Ethik auf mehr als auf Gefühle, nämlich auf Grundsätze, zu gründen, dem sei, mögen seine eigenen Gefühle noch so rein, noch so lauter, für ihn noch so erhebend sein, bei dem Versuche, diese Gefühle als für alle anderen Menschen massgebend darzustellen, der Vorwurf der Ueberhebung, des Eigendünkels nicht zu ersparen. — Die Voraussetzung dieser Aeusserung ist ersichtlich die, dass nicht alle Menschen dem gleichen Gegenstande die gleichen Gefühle entgegenbringen (das übersieht Kant bei seiner „Achtung"), dass schon das Zusammentreffen mehrerer Menschen in jenem hohen Grade der Wertschätzung eines Gegenstandes, der den Wunsch eingiebt, seine Verwirklichung möge Vorschrift auch für die übrigen Menschen sein, ein Zufall ist (vgl. Kr. S. 39/40). Darum ist es Eigendünkel seitens des Einzelnen, wenn er die richtigen sittlichen Gefühle zu haben und diese seinen Mitmenschen aufdrängen zu müssen glaubt. Aber wie steht es mit ihm selber? Wird wenigstens der Einzelne durch die hohe Wertschätzung eines Gegenstandes, die ihm diesen weit begehrenswerter als andere erscheinen lässt, auch nur im geringsten innerlich angetrieben, sich, und sei es auch keinem anderen Menschen, daraus eine sittliche Vorschrift, eine Pflicht, zur Verwirklichung des Gegenstandes zu machen? Nein. Das ist gerade das Thema der zweiten, von der moralischen Definition des Begriffs der Verbindlichkeit getragenen Gedankenreihe im Text.

Gefühls nicht vertragen, wie dadurch ihr Verbindlichkeitscharakter getilgt und der Begriff sittlicher Normen vielmehr unmöglich gemacht, „das moralische Prinzip“, wie Kant es einmal (Kr. 141/42) ausdrückt, „verdrängt wird“. — Was ist unter sittlicher Verbindlichkeit im eigentlichen Sinne zu verstehen? Kant hat es durch seine Fassung der sittlichen Gebote als kategorischer Imperative deutlich genug zum Ausdruck gebracht. Es ist die eigentümliche Nötigung, mit der sich die dem sittlichen Gebot unterstehenden Zwecke anzeigen, als solche anzeigen, bei denen man nicht fragen kann, ob man sie wählen mag, sondern als solche, die man wählen soll. Ein derartiges „Soll“ kann sich mit dem Begriffe von etwas, was ein Gegenstand blosser Neigung ist, niemals verbinden, weil, „was bloss zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei lässt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen“ (Grl. 43). „Durch empirische Gründe wird uns zwar ihren Anreizen (denen der Begierde) zu folgen geraten, niemals aber zu gehorchen zugemutet“, heisst es an anderer Stelle (vgl. Kr. 43). — Um den hier zugrunde liegenden Gedanken schärfer hervorzuheben: Beim Thun von Handlungen, die zur Realisierung solcher Zwecke dienen, die unseren Neigungen als wünschenswert erscheinen, und zu denen unsere beratende Vernunft die besten Mittel und Wege anzeigt, haben wir die unauslöschliche Begleitempfindung, dass wir nach Belieben von diesen Handlungen abstehen können und abstehen würden, sobald wir die Zwecke aufgeben. Und wir halten es für selbstverständlich, die Zwecke aufzugeben, sobald die Lust dazu aufhört. Das kommt dem Verbindlichkeitscharakter der dem sittlichen Gebot unterstehenden Zwecke nicht entgegen, sondern ist ihm schnurstracks zuwider. Dort, beim Handeln nach sittlichen Zwecken haben wir eben nicht die Empfindung, dass es in unserem Belieben liegt, uns die Zwecke nach Lust und Laune bald vorzunehmen, bald nicht vorzunehmen, sondern da stehen uns die Zwecke ein für allemal als unerlässliche gegenüber, wir sehen uns genötigt, innerlich etwas zu verwirklichen, was auf dem Boden der Gefühlsethik geradezu wie ein Widerspruch aussieht, das Begehren eines Zweckes, wenn die Neigung dazu noch gar nicht da ist, und das weitere Begehren des Zweckes, wenn die Neigung dazu längst

vorüber, ja, wenn sie durch eine widerstrebende Neigung abgelöst ist (vgl. Grl. S. 17, 18).

In einer anderen Wendung zieht Kant den Unterschied von Vorliebe und Achtung herbei. Dem, das ist hier der Gedanke, was Gegenstand unsere Neigung ist, stehen wir, wenn wir es mit anderen Neigungsgegenständen vergleichen, höchstens mit Vorliebe gegenüber. Dem aber, was sich uns mit dem Zwange des sittlichen Sollens ankündigt, stehen wir nicht mit Vorliebe, sondern mit Achtung gegenüber, und „Achtung hat", nach der ausgezeichneten Bemerkung unseres Philosophen, Kr. 111, „kein Mensch für Neigungen", so wenig, dass es das sicherste Mittel ist, in uns für etwas, was wir bisher für verbindlich hielten, allen moralischen Respekt zu ertöten, wenn man uns bemerklich macht, es sei darin ausschliesslich auf die Befriedigung, sei es unserer eigenen, sei es fremder Neigungen, abgesehen. Kant sucht denn auch hierin das eigentliche, uneingestandene Motiv aller Gefühlsmoral: die letztere entspringe aus dem insgeheimen Bestreben, den Respekt vor dem unbequemen moralischen Gesetze, das uns mit dem Zwange der Pflicht gebiete und es nicht auf unser Belieben ankommen lasse, was unserem Hange gefällig sein möchte, aus der Welt zu schaffen (Kr. 103). „Meint man wohl," fragt er Kr. 93, „dass es einer anderen Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gerne zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen, als dass man der abschreckenden Achtung, die uns unsere Unwürdigkeit so strenge vorhält, loswerden möge?"

Das sind wahrhaft goldene Worte, mit denen der geniale, vom Geiste der echtesten Sittlichkeit erfüllte Mann die Schwächen der gegnerischen Lehre aufdeckt. Mit diesen Auseinandersetzungen ist auch die zweite Etappe seiner Beweisführung gegen die Methode aller voraufgehenden Ethiken zum Abschluss gelangt. In der ersten Etappe wurde gezeigt, alle vorangehende Ethik sei Gefühlsmoral, d. h. alle vorangehende Ethik befolge die Methode, erst einen in seiner Würde als höchstes, bezw. sittliches Gut irgendwie durch ein Gefühl beglaubigten Gegenstand zu setzen und hinterher die sittlichen Vorschriften als solche anzusehen, die die Realisierung jenes Gegenstandes heischen. In der zweiten Etappe ist gezeigt, dass in Konsequenz dieser Methode von dem, was ihre Vertreter als sittliches Gut anpreisen, die eigentümliche Würde und die unbedingte Ver-

bindlichkeit schwindet, die nach dem Urteil des gemeinen Mannes das sittlich Gebotene unfehlbar besitzt. — Die naheliegende Folge dieser, wie Kant glaubte, in grösster Allgemeinheit und mit unweigerlicher Konsequenz geführten Polemik gegen die Gefühlsmoral war in negativer Beziehung, dass der Philosoph bei seinem eigenen Versuche, eine wissenschaftliche Ethik zu begründen, die Mitwirkung **aller** Gefühle unnachsichtig ausschloss. Sein Beweis berechtigte ihn freilich nur zur Ausschliessung der Gefühle, die Zustandswert für uns anzeigen; dass der Wert der Person am Ende auch auf Gefühlen beruhen könne, darauf hätte ihn die grosse Bedeutung des Gefühls der Achtung in seinen oben reproduzierten Auseinandersetzungen wohl aufmerksam machen können. Das positive Ergebnis war Kants eigene, neue Methode.[1]) Hatten die Vorgänger es so gemacht, dass sie das sittliche Gebot von einer Willensmaterie, einem Gegenstande abhängig sein liessen, dessen Wert sich ihnen im Gefühle beglaubigte, so schien für ihren grossen Kritiker einzig die umgekehrte Methode

[1]) In der Auffassung von der methodischen Bedingtheit des Kantischen Rigorismus begegne ich mich mit K. Vorländer in seiner instruktiven Abhandlung „Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit mit besonderer Berücksichtigung von Kant und Schiller" (Philos. Monatsh. XXX, S. 225 ff.). Jedoch interpretiert V. den Gedankengang Kants ein wenig anders. In den obigen Zeilen wurde als das für Kants eigene Stellungnahme Entscheidende die Einsicht geschildert, die er durch seine frühere Beschäftigung mit der Gefühlsmoral in deren Unfähigkeit zur theoretischen Begründung der Ethik, ja in deren praktische Gefährlichkeit gewonnen hatte. Diese Einsicht sei es gewesen, die er in dem Satze formulierte, dass der sittlichen Schätzung irgend eines Gutes die des Sittengesetzes vorangehen, nicht ihr folgen müsse. Nach Vorländer dagegen ist das Bedürfnis zur Abgrenzung der Willenssphäre gegen die Gefühlssphäre bei Kant der massgebende Gesichtspunkt gewesen. Der ethische Rigorismus, so führt V. aus, wolle philosophisch, d. i. methodisch genommen nichts anderes besagen, als dass zum Zweck der systematischen Selbständigkeit, wenn überhaupt, so eine reine Ethik, ein reines Wollen, gesetzt werden müsse (S. 377). Wolle die wissenschaftliche Ethik durch feste Grenzmauern vor der Unterjochung durch die Uebergriffe des Gefühls geschützt bleiben (376), ihre Gesetzmässigkeit des Wollens nicht gegen die ihr fremde des Wissens verlieren (S. 378), so müsse sie zeigen, warum das reine Wollen kraft seiner Bedeutung als eigentümlicher Grundrichtung des Bewusstseins aus der eigenen Form heraus einen Inhalt erzeuge (S. 377), wie es mit Gefühlen sei es der Lust oder Unlust, sei es der Kraft oder Freiheit unleugbar verbunden sei, aber nicht davon abhängen dürfe (S. 378). Das sei der Sinn des ethischen Rigorismus, der sich bei Kant an allen rigoristisch gescholtenen Stellen entweder ausgesprochen oder latent finde.

gangbar: erst das kategorische Gebot namhaft zu machen und danach die Gegenstände des Willens zu beurteilen, ob sie durch ihre Angemessenheit zu jenem kategorischen Gebote sich als sittliche bewährten. Beides zusammen, die Ausschliessung der Gefühle aus den Grundlagen der Ethik und die Voranstellung des kategorischen Gebotes brachten mit Notwendigkeit den rigoristischen Zug in die Sittenlehre Kants hinein. Dass nun aber dieser rigoristische Zug an ein System des ethischen Rationalismus herangewoben wurde, war eine Folge der weiteren Verwechslung, die nahe lag: das unbedingte Gebot der Sittlichkeit für ein ausnahmsloses Allgemeingesetz zu halten. Eine rein rationalistische Fundierung der Ethik erschien so unserem Philosophen als die allein mögliche und übrig bleibende. Er sah nicht, dass das, was Sache des kategorisch gebietenden individuellen Gewissens ist, noch lange nicht Sache der Vernunft mit ihrem auf logische Allgemeinheit gerichteten Verfahren zu sein braucht. Diesen Uebereilungen und Verwechslungen ist es zuzuschreiben, dass Kant, immer in dem Glauben, das methodisch allein richtige Verfahren zu befolgen, gar nicht merkte, wie sein Rationalismus gerade jener Art der Gefühlsethik höchst bedenkliche Zugeständnisse machte, die er verabscheute; ihm entging es, das die rationalistische Fassung das nicht leistete, was die Voranstellung des kategorischen Gebotes, mit der er sie methodisch identifizierte, allerdings geleistet hätte, die Ausschliessung der Gefühle aus den Bestimmungsgründen des ethischen Handelns. Er zieht aus den rationalistischen Vordersätzen immer rigoristische Konsequenzen, die sich daraus nicht ziehen lassen, deren Ziehung in Kants Kopfe aber sofort verständlich wird, wenn man sie auf Rechnung dessen setzt, was den Rationalismus durch eine Kette von Missverständnissen erst hervortrieb, der Polemik gegen die Gefühlsmoral und der Einsicht in deren methodische Schwächen.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung! Wir sagten vorhin, Kant sah nicht, dass das, was nach geläufiger Annahme Sache des kategorisch gebietenden Gewissens ist, noch lange nicht Sache der auf rein logische Allgemeinheit ausgehenden Vernunft zu sein brauche. In der That, das Ergebnis, zu dem unser Philosoph gegen die Gefühlsmoral kommt, dass zuerst die Voranstellung des sittlichen Gesetzes, dann die Sanktion irgend eines Zweckes durch das Gesetz die methodische Ordnung sei, die allein dem Geiste echter Sittlichkeit gerecht werde, lag schon längst vor dem Erscheinen der Kritik

der praktischen Vernunft in den Annahmen der Gewissenstheorie vorgebildet vor.[1]) Das Gewissen, ein besonderes intellektuelles Vermögen, soll nach dieser Theorie unbedingte, kategorische Gebote erteilen, dem Willen gewisse, durch angeborenes Wissen bekannte inhaltliche Normen vorhalten, nach denen er sich unter allen Umständen, einerlei ob die Neigung darauf geht oder nicht darauf geht, richten soll. Der Unterschied gegen Kants Ethik liegt nur darin, dass einerseits die allen Neigungen gegenüberstehenden und ihnen übergeordneten Gewissensimpulse inhaltlicher Natur, die Antriebe der praktischen Vernunft dagegen rein formaler Art sind, andererseits den Gewissensimpulsen nicht notwendig die ausnahmslose Allgemeinheit eignet, die nach Kant die Stimme der praktischen Vernunft besitzt. Was das Gewissen einen Jeden zu thun befiehlt, das zu thun ist er sittlich genötigt, ohne dass seinem Thun die Zustimmung des Gewissens aller anderen folgen müsste; er hat, ob er recht oder unrecht handelt, in letzter Instanz mit sich selber auszumachen, vor seinem eigenen Gewissen zu verantworten; die schon früh ventilierte Frage des irrenden Gewissens ist dadurch nahegelegt. — Es ist merkwürdig, dass unser Autor diese Lehre vom Gewissen, die mit seiner Theorie so nahe verwandt ist, ja, von der sie nur als eine Umbildung erscheint,[2]) direkt kaum erwähnt. Beeinflusst ist er, durch und durch

[1]) Man vergleiche meine „Grundzüge der Ethik" § 23. Eben dort wird, § 31 ff., der Nachweis geführt, dass das Gewissen nicht rationalistisch als ein besonderes intellektuelles Vermögen gefasst werden darf, wie Kant und die vorangehenden Ethiker wollen, sondern dass es auf solchen Gefühlen beruht, die uns Wert bezw. Unwert unserer Person anzeigen.

[2]) Es lässt sich geradezu behaupten, dass Kants Kritik der praktischen Vernunft in genau derselben Weise zwischen der Ethik der Gefühlsmoral und der Ethik der christlichen Gewissenslehre vermittelt, wie seine Kritik der reinen Vernunft zwischen der empiristischen und der rationalistischen Erkenntnislehre. Auf theoretischem Gebiete springen niemals fertige, inhaltliche Sätze aus der Vernunft angeborener Weise hervor, sondern diese bringt nur die Formen, zu denen die Materie aus den Sinnen kommen muss, und auf sittlichem Gebiete ist ganz ebenso die praktische Vernunft niemals imstande, so wie es die in ihrer Methode sehr richtige Gewissenstheorie behauptet, aus sich heraus sittliche Inhalte zu besitzen oder zu schaffen. Das Inhaltliche rührt auch hier von der „empirischen" oder „pathologischen" Seite unseres Wesens her; es ist die „Materie", die vom Gefühl dem Willen aufgenötigt wird, und die ebenso der „Einschränkung" durch die Regel der praktischen Vernunft bedarf, wie der sinnliche Stoff der Empfindung sich den im Verstande bereit liegenden apriorischen Anschauungs- und Verknüpfungsformen fügen muss.

pietistisch erzogen, wie er ist, ganz gewiss von ihr, und manche Stellen (Kr. 103, „ernste, heilige Vorschrift“, Kr. 41, „sich gegen jene himmlische Stimme taub machen“, Kr. 93, „heiliges Gesetz“, „feierliche Majestät des moralischen Gesetzes“, Kr. 190, „Heiligkeit der Pflicht“ u. ö.) geben von diesem Einfluss indirektes Zeugnis; der Unterschied der Moralität und Legalität kommt sogar direkt auf den Unterschied von Gewissensnötigung und Antrieb auf Grund blosser Neigung heraus.

Berücksichtigen wir den eben erwähnten Zusammenhang der Kantischen Lehre mit der Gewissenstheorie und nehmen wir das früher Erwähnte hinzu, dass es in der letzteren, nach ihrem ganzen methodischen Charakter, nicht ohne Rigorismus abgehen kann, da die Gefühlsantriebe entweder als gleichgiltig oder geradezu als hindernd gegenüber den Gewissensantrieben empfunden werden, so lässt sich das Schlussergebnis unserer Betrachtung kurz in den Satz fassen: Der rigoristische Zug, den Kants ethischer Rationalismus an und für sich nach seiner eigensten Natur nicht anzunehmen imstande ist, kommt in denselben dadurch hinein, dass Kant nicht nur in seiner rationalistischen Grundlegung der Ethik die gefühlsfeindliche **Methode** der Gewissenstheorie teilt, sondern auch auf seine „praktische Vernunft“ überall die **Funktionen** des Gewissens überträgt. Er übersieht bei dem letzteren Verfahren, dass das Gewissen, weil es im Sinne der christlichen Ethik aus sich selber heraus inhaltliche Normen unserem Willen vorhält, eben deshalb unabhängig von den Neigungen zu gebieten vermag, während die rein formale Regel seiner „praktischen Vernunft“ im Gegenteil auf die Materie des Begehrungsvermögens als auf ihre Ergänzung notwendig angewiesen ist.

Dell' opera postuma di E. Kant sul passaggio dalla Metafisica della Natura alla Fisica.

Di Felice Tocco in Firenze.

(*Conclusione.*)

VII.

Il nostro autore ha tanta fede nella teorica dell' etere, che gli dà un' estentione maggiore di quel che pensassero i fisici del suo tempo. Nè solo l'attrazione e la ripulsione egli cerca di ricavarne, ma benanche i fenomeni della capillarità e della solidificazione. Il modo comune di spiegare la capillarità, che cioè il tubo capillare di vetro attragga a sè l'acqua tanto alto quanto lo consenta il peso di essa, ha due errori secondo il Kant. In primo luogo quell'attrazione, che il vetro eserciterebbe a distanza, è un ipotesi andace, ed in secondo luogo non spiega il tremolio dell' acqua che s'eleva nel tubolino. Una migliore spiegazione, seguita il nostro Autore, sarebbe questa: in virtù di quello stesso moto concussorio per cui il calore produce la fluidità dell'acqua (scioglie il ghiaccio), questa nel punto di contatto col vetro e nei punti convicini diventa un fluido più leggero, e perciò si solleva nel tubo al di sopra del livello, secondo la legge che una materia, le cui parti internamente sieno in moto concussorio e continuo, occupa maggior spazio e diventa più leggera della materia distante maggiormente dalla superficie più densa, e perciò la colonna a contatto del vetro si solleva al disopra del livello dell' acqua circostante.[2]) Questa dimostrazione è ripetuta più volte, e spesso con le stesse parole, ma non si che vi manchino quà e là delle aggiunte degne di note. Così nel fascicolo nono oltre alle critiche già fatte alla spiegazione commune della capillarità, c' è ancor questa: che nel caso di un liquido più denso, come mercurio,

---

[1]) R. XX, 351. [2]) R. XX, 364.

si dovrebbe in luogo dell' attrazione ammettere la ripulsione tra vetro e liquido.

Questa teoria, non meno della critica[1]) che la precede, è degna di essere esaminata. Io non saprei dire a quale autore abbia attinto il Kant l'esposizione della teorica della capillarità, quale s'insegnava al tempo suo. Il Thomson nella sua lettura sulla capillarità, afferma che la teoria dell' attrazione capillare si debba ad Hanksbee nel 1709—1713, teoria che fu poi elaborata matematicamente dal Laplace nel 1806 nel supplemento al decimo libro della meccanica celeste.[2]) Quest' ultima opera il Kant certo non poteva conoscere, e non è improbabile, che senza l' elaborazione del Laplace la teoria dell' Hanksbee gli sia apparsa più audace e manchevole di quello che non fosse in realtà. Certo è che la teorica della capillarità non è fondata soltanto sull' adesione del liquido col solido, ma benanco sulla tensione del liquido stesso, la cui pellicola superficiale è più o meno elastica secondo la natura del liquido. Mi si permetta di riferire un passo del Roiti, che si guasterebbe a riassumerlo. „Messa in chiaro la tensione superficiale dei liquidi e l'influenza che esercita l'adesione fra liquidi e solidi, spiegheremo i cosi detti fenomeni di capillarità. Prendiamo a considerare un grosso tubo diviso nel mezzo da una membrana elastica circolare, supponiamo che sotto la membrana il tubo sia pieno di acqua e col capo inferiore sia immerso pure nell' acqua. È chiaro che sollevandolo la membrana si renderà concava, fino a che colla propria elasticità non faccia equilibrio al peso del liquido sottostante, e quindi s'incurverà tanto più a misura che venga elevato sopra il livello esterno. Se invece si abbassa il tubo in maniera che quella membrana si trovi sotto il pelo dell' acqua, la pressione idrostatica la renderà convessa, ma sempre in guisa che la elasticità destata dalla deformazione ristabilisca l' equilibrio. In un cannello sottile senza membrana è la superficie libera del liquido o menisco che ne fa le veci, con la sola differenza, che esso è dotato di una tensione costante, talchè non potrà aver luogo l'equilibrio, che per un certo dislivello determinato da questa tensione. La forza che tiene attaccato il menisco alla parete, quando si verifica l'innalzamento è dovuta all' adesione fra il vetro e l'acqua, e nel caso della depressione è la tensione della superficie di contatto fra il liquido e il cannello che impedisce

[1]) R. XX, 431 cfr. p. 540 dove è un' altra critica.
[2]) Thomson, Popular Lectures, London 1891, p. 5.

l' ascesa."[1]) La critica del Kant non è adunque giusta; poichè egli combatte una teorica della capillarità che si fonda esclusivamente sull' attrazione, non solo a contatto ma benanco a distanza del solido sul liquido. E dirò di più che la teoria, che egli sostituisce non è diversa da quella che combatte, intesa bene. Perchè egli non intende di certo che il contatto del tubo capillare col liquido determini un aumento o diminuzione di temperatura. E quando parla di moto concussorio, che quel contatto modifica, non intende altro se non lo stato di tensione della superficie del liquido. Per accertarsene basta leggere le spiegazioni preliminari che precedono la teoria della capillarità: „Ogni fluido è elastico, perchè la fluidità ha luogo soltanto per il calore, che conferisce alla materia forza espansiva. Se non che siffatta elasticità non è quella della dispersione, vale a dire dell' annullamento della forza attrattiva; onde può essere anche un fluido a gocce, e le parti per propria attrazione scorrono le une sulle altre, finchè si mettano nel più gran contatto fra loro e nel più piccolo spazio vuoto. Questa attrazione come forza superficiale conferisce alla goccia (acqua o mercurio), quando non sia grande, tale simiglianza con un corpo rigido da potersi paragonare ad una lama piegata, sicchè le gocce d' acqua sopra un piano sparso di polvere di licopodio balza come un corpo elastico e solido."[2]) Che differenza, a parte la proprietà del linguaggio, c' è fra questa teoria e quella che i moderni mettono a base delle loro spiegazioni? Anche il Roiti scrive: „Il liquido dello strato superficiale presenta fenomeni tali da renderlo fino ad un certo punto paragonabile ad una pellicola elastica mantenuta in tensione, e gli stessi fenomeni si manifestano a più forte ragione in una lamina liquida, come sarebbe una bolla di acqua saponata."[3]) La sola tensione, o per dirla col Kant il solo moto concussorio prodotto dal Wärmestoff, non basta a spiegare i fenomeni della capillarità; poichè qualunque superficie di un liquido si trova in queste condizioni, ma non per questo si ha luogo il suo innalzamento o abbassamento. Occorre che la superficie si trovi in contatto con una parete di vetro, o con due che si trovino ad una distanza minima tra loro, perchè il fenomeno accada. Non è dubbio dunque che si deve combinare la tensione del liquido con l'adesione del liquido al solido per dare la piena ed intera spiegazione del fenomeno. La teoria del Kant in questa parte è poco chiara,

---

[1]) Roiti, Elementi di fisica, S. 197.
[2]) R. XX, 360, 361. [3]) Roiti S. 190.

ed a forza di combattere la teoria, che dell' adesione faceva il principal momento della spiegazione, finisce per così dire a negare all' adesione stessa ogni importanza.

Non meno artificiosa di questa teorica della capillarità è l' altra della solidificazione. Il Kant conosce bene la spiegazione commune che sembra abbia tutti i caratteri dell' evidenza. Se l' aumento del calore è la cagione del liquefarsi dei solidi, la sua diminuzione dovrebbe bastare al solidificarsi dei liquidi. Vale a dire se nello stato liquido le forze attrattive sono vinte dalle ripulsive, nello stato solido invece quelle crescono di tanto da vincere queste. Ma il Kant non l' intende in questo modo. Egli crede che le forze attrattive che formano un grano di ghiaccio sono le stesse che valgono a comporre una gocciola d' acqua. La differenza secondo il Kant tra liquido e solido non sta nelle particelle ultime, ma ben piuttosto nella loro facoltà o a scorrere le une sulle altre o per lo contrario a conservare sempre lo stesso posto. La ragione di questa opposta attitudine non deve stare dunque nè nelle particelle nè nelle forze che servono a costituirle; ma in qualche agente esteriore, e questo non può essere altro se non l' etere cosmico, che anche quì si mostra come forza viva, e coi suoi urti costringe le diverse parti che formano il liquido a prendere un posto stabile; onde nascono le strutture, come ad esempio le cristalline. Ma perchè abbia luogo una struttura, è necessario che alcune particelle siano cacciate in una direzione ed altre in altre, e ciascuna occupi permanentemente il posto suo. Onde questa diversità? Perchè l' etere non caccia tutte le particelle nella stessa direzione? L' ipotesi audace, escogitata dal Kant, è questa, che ogni liquido è composto di sostanze differenti. Anche quando l' analisi chimica sia impotente a scoprire siffatta eterogeneità, bisognerà pure ammetterla, se si vuole spiegare i fenomeni della solidificazione. Poichè nello stato liquido per l' aumento del calore tutte le materie, benchè eterogenee, sono mescolate insieme; onde il tutto si comporta come se fosse affatto omogeneo. Quando il calore diminuisce, questa mescolanza cessa, e ciascuna materia accoglie in diversa misura gli urti dell' etere. E così si formano quelle stratificazioni secondo fibre, lamine e tronchi quali appariscono principalmente nello sviluppo embriologico. Ogni materia ha un grado di elasticità diverso dalle altre, e così accade che la resistenza all' etere non è uguale, e che tutte le parti di una data materia si riuniscano insieme separandosi dalle altre. In verità nè la critica della teorica commune, nè la nuova teorica, che a quella

dovrebbe essere sostituita, persuadono. E sarebbe conceder troppo alla deduzione a priori il pretendere che il diamante non sia carbonio puro, ma ben piuttosto composto di diverse sostanze, perchè nel passare dallo stato liquido al solido acquista tale durezza da scalfire il vetro. Ma non è da dubitare che le ragioni delle diverse strutture cristalline, che prendono i liquidi nel solidificarsi non sono ancora ben note. E benchè sia corso più d' un secolo dall' opera postuma del nostro filosofo, la spiegazione pertanto di così oscuri fenomeni non è progredita d' un passo.

VIII.

Con queste teoriche è esaurita la categoria di qualità e non restano ora ad applicare se non le due categorie di relazione e di modalità. Sotto il nome di relazione intende Kant non quella che corre tra liquidi e solidi o tra liquidi ed aeriformi; perchè e della una e dell' altra avea già fatta parola nello studio sui diversi stati della materia. Intende adunque soltanto la relazione tra solido e solido. Ed anche qui occorre una dichiarazione. Anche al tempo di Kant si distingueva, come usa anche oggi, la coesione dall' adesione, la coesione riguarda l' attrazione tra le particelle dello stesso solido; l' adesione invece l' attrazione tra le superficie di due solidi differenti, che possono essere della stessa natura ed anche di natura diversa come argento ed oro. Questa distinzione al Kant non poteva andare a sangue; poichè egli avea stabilito che la solidificazione non può aver luogo, se non tra liquidi eterogenei; onde la coesione è anche essa adesione, e l' adesione coesione.[1]) Non farà dunque meraviglia se i rapporti superficiali di solido a solido sieno tutti compresi dal Kant col nome di coesibilità. E si capisce ancora come la stessa teorica, adoperata per la solidificazione, debba servire anche per la coesibilità, la quale è anch' essa dovuta agli scotimenti del Wärmestoff. Nè il nostro autore avrebbe avuto bisogno di una dimostrazione nuova, potendo bene servirsi di un corollario dell' antica. Ma il nostro filosofo qui, come in tutte le altre opere, non è mai contento di sè, e torna più e più volte sulle argomentazioni sue, intese non solo a combattere la spiegazione comune, ma più ancora a difendere quella che ei vi sostituisce. Egli parte dall concetto che la coesione (o diremmo meglio adesione) è una forza superficiale; perchè se fosse penetrante si estenderebbe all' interno della materia,

[1]) R. XX, 559

nè si arresterebbe alla superficie. Oltre di che la superficie attratta aderirebbe più o meno secondo la maggiore o minore spessezza ed opererebbe a distanza, il che è contrario al concetto di coesione, che è solo attrazione a contatto. Inoltre il Kant ha notato, che frantumato o sfaldato un corpo, non si può mettere insieme i frammenti o le falde in tale guisa che non occupino una superficie maggiore di prima, per quanta pressione si eserciti su di loro. In altre parole si può piuttosto produrre che riprodurre la coesione. Qual' è la ragione di questi fatti?[1]) La spiegazione è in altro luogo. Ogni materia, scrive il nostro autore, o è coerente nelle sue parti contigue, vale a dire resiste alla separazione o allo scorrimento delle stesse, ovvero è incoerente, cioè a dire è un conglomerato di parti. Nel primo caso è da ritenere come una materia, che da principio fu in stato fluido, nel secondo come una materia solida, le cui parti non furono mai liquefatte insieme. Che tutte le materie, coerenti ora solide sieno state un tempo liquide, lo mostrano i metalli, le pietre, i prodotti vegetali come il legno, gli animali come le carni, le ossa; ma poichè per essere fluidi occorre il calore, è presumibile che anche questa causa intervenga nella solidificazione. Poichè quando per il proprio peso una materia tende a staccarsi dall' altra a cui aderisce, per impedire lo stacco occorre una forza infinita, vale a dire non una forza morta, che abbia un valore definito, misurabile dal prodotto della massa per la velocità, vale a dire dev' essere una forza viva e questa non può essere altro che l' urto o scotimento del Wärmestoff. La resistenza, che oppongono due corpi solidi premuti l' uno contro l' altro nelle superficie di moto parallele fra loro, è lo strofinio, dal quale nasce la laevigatio, che però non è mai così perfetta, che anche sul piano più levigato ed inclinato non s' incontri qualche resistenza. La spiegazione comune di questo fatto è che qualunque superficie, per levigata che paia, offre qualche ineguaglianza o rugosità, che impedisce lo scorrere su di essa, spiegazione codesta, smentita dalle osservazioni ottiche. Non resta dunque a spiegare il fenomeno se non che ammettere che tra i due corpi s' interpongono le relative atmosfere di Wärmestoff, che sulle superficie esterne dei corpi levigati sono più libere che sulle interne. Le quali atmosfere, se è lecito chiamarle così, si mescolano fra loro e tengono sempre ad una certa distanza i corpi.[2]) Le stesse dimostrazioni su per giù occorrono in un altro luogo dello stesso fascicolo: La solidità, vi si

[1]) R. XX. 369. [2]) R. XX. 541—544.

dice, è duplice quella della materia friabile, e quella della materia duttile; ma queste differenze appartengono alla fisica, non al passaggio della metafisica alla fisica. La questione sta qui soltanto nel valutare la quantità del momento del moto nell' attrazione che si esercita al contatto dei solidi. Si deve pensare, che questo momento è di una velocità finita; perchè la quantità della materia che tocca immediatamente il corpo è infinitamente piccola. Onde l' attrazione qui non è una forza penetrante, che move immediatamente un certo strato al di là del contatto, ma opera solo sulla superficie al contatto immediato. D' altra parte il momento del movimento, non potrebbe essere mai finito; perchè altrimenti l' attrazione fungendo da forza acceleratrice dovrebbe percorrere in un minimo tempo uno spazio infinito, il che è impossibile. La coesione adunque di un corpo solido è l' effetto non di una pressione di una materia sopra un' altra che la tocca (forza morta); ma ben piuttosto dell' urto di una materia che è in continua ondulazione, la quale resiste alla separazione, e la cui forza in confronto col peso è infinita. La più sottile doratura dello strato argenteo è così forte come la più spessa.

Se un cilindro o un prisma di qualsiasi materia sia (marmo o ferro), venga rotto mediante un certo peso, si può calcolare una certa lunghezza di esso, colla quale egli per il proprio peso deve rompersi. Si rovesci ora il corpo prismatico, esso premerà sul suo sostegno in tale misura, come se fosse chiuso in un tubo, e divenuto liquido premesse sul suolo. In questo caso si può calcolare il moto di questa colonna fluida, che è uguale alla pressione, vale a dire secondo le leggi idrauliche, la colonna per quella pressione alla sua apertura otterebbe una velocità, colla quale salirebbe ad' una altezza uguale alla lunghezza del dato corpo; onde nei diversi corpi, quando non si considerassero come duttili, si stabilirebbe una proporzione tra la solidità e la gravità specifica. Ma poichè questo non succede, anzi certe materie (come il ferro rispetto al piombo) si comportano fra di loro in modo affatto differente, segue che nel solidificarsi della materia, la struttura sua produce tale grado di solidità da mostrare che la causa di essa è una forza viva, che produce scotimenti diversi secondo le diverse materie, ma non è soggetta ad alcuna regola e solo può essere conosciuta dall' esperienza, come ha praticato il Waller.[1])

Alquanto diverse, e senza dubbio più oscure sono le due

---

[1]) R. XX. 559, cfr. XIX. 87.

dimostrazioni seguenti, che ricavo dal dodicesimo fascicolo: „La categoria delle relazione è quella della relazione attiva di corpo a corpo che s' attraggono o respingono l' uno l' altro solo al contatto. Quindi non si può parlare di forze in moto, ma solo di forze motrici. La coesibilità della materia è dunque l' attrazione di una massa di materia ponderabile, il cui grado è determinato dal peso, per il quale il corpo che ne risulta si spezza. Si vede facilmente che il corpo, che qui si considera come prismatico, nel rompersi è calcolato non secondo la spessezza ma secondo la lunghezza del prisma, che è fermato al punto di appoggio; perchè la spessezza è solo la quantità di tali bastoni posti l' uno accanto all' altro, ma l' uno dall' altro non dipendente. La coesione contiene un momento di velocità finita, che non è accelerante, perchè per la sua attrazione è parimenti ripulsione, perciò contiene effettivo movimento di vibrazione ed urti; onde è forza viva. Questa forza viva è il calore. L' attrazione in massa soppone un corpo superiore attraente dal quale il corpo per il suo peso cerca di separarsi. Questa abbisogna di nuovo di un appoggio, perchè non s' attacca allo spazio vuoto, e questo appoggio, dev' essere di nuovo coesibile per resistere come macchina al peso della materia che tenta d' allontanarsi; il che di nuovo suppone un momento di attrazione sul quale è fondata la ponderabilità subbiettiva ed una base, cioè la terra, e così infine un sistema cosmico di moti per forze centrifughe e centripete. Non una forza superficiale, ma una forza viva soltanto può resistere al frantumars: per proprio peso. La coesibilità è effetto di una forza viva, cioè dell' urto di un corpo in massa (con tutte le sue parti) e non in flusso; perchè allora sarebbe solo peso e forza morta. Qui c' è un momento di attrazione che è infinito, ma non accelerante e pure come in un tempo infinitamente piccolo. Questo tempo è quello che il corpo impiega per lo stacco delle lamelle dell' attrazione penetrante non solo superficiale."[1]) — — —

„La frattura può accadere o per il semplice momento della forza motrice opposta all' attrazione o per l' effettivo moto delle parti di questo corpo, con una determinata velocità. Nel primo caso è una forza morta, nel secondo una forza viva, che opera contro la coesione e separa il corpo. Quando io cerco di strappare un filo, ciò può essere superiore alle mie forze, se i miei due pugni dalla quiete (un momento del movimento) per momenti sempre maggiori li fo passare

[1]) R. XIX. 94.

al movimento effettivo, ma non mediante l' accelerazione. Se li muovo invece accelerando (come coll' imprimere uno strappo non una semplice pressione o uno stiramento), allora rompo la catena con la forza viva, che qui è un movimento effettivo accelerato. Per ammettere a priori la possibilità della coesione, si richiede un principio d' attrazione di un corpo aderente, il quale essendo un prisma di una certa lunghezza, per il suo proprio peso tende a staccarsi. Se l' attrazione è considerata come superficiale, il corpo potrebbe scorrere sulla superficie del suo contatto, come se fosse fluido. Dev' essere ammessa adunque un' attrazione penetrante ed anche nel contatto delle superficie che s' intersecano, o in altre parole nella materia ponderabile di questo corpo dev' essere contenuta una materia imponderabile, che penetrandolo s' incorpora nella sua sostanza, però imprime a lei un moto di velocità finita senza che perciò possa seguire l' infinita velocità di moto di questa materia. L' urto, che si richiede a vincere la coesibilità, mostra questo grado del momento del movimento. Come si può questo concetto della coesibilità unire colla proposizione surriferita, che il momento dell' attrazione non possa essere alcuna grandezza finita, perchè altrimenti per l' accelerazione otterrebbe in breve tempo una velocità infinita? La forza motrice per sollecitazione, cioè quella che in un momento della caduta di un corpo mosso dalla gravità, perciò semplicemente come peso, per cui il corpo prismatico si stacca nella superficie d' intersezione, è eguale a quella che per l' accelerazione dell' attrazione superficiale di una lamella infinitamente sottile avrebbe acquistata in un certo tempo; questo però non può essere altra forza motrice se non quella dell' urto di un corpo solido o il surrogato dello stesso, una forza viva. Perchè così come l' elemento del prisma nel crescere la quantità della materia ponderabile cresce con la maggior lunghezza del prisma, così cresce anche il momento del' attrazione per gravitazione non nella grandezza del moto con certa velocità, ma nella quantità della forza motrice tendente alla separazione per peso, e la forza morta infatti è uguale alla viva. È la stessa cosa se questo corpo attraente viene urtato secondo la sua lunghezza per la caduta da una certa altezza (per una infinitamente piccola spessezza, ma secondo un determinato grado della sua attrazione) o viene separato per il momento dall' attrazione nel peso; è sempre effetto della forza motrice.“ [1])

---

[1]) R. XIX. 98. ssg.

Tutte queste dimostrazioni non valgono a convincere il lettore, e il Kant stesso ne sembra consapevole; perchè qui più che altrove muta e rimuta, e considera la cosa da diversi aspetti per ottenere l' identica conclusione. Che la coesione e l'adesione non siano lo stessa cosa dell' attrazione Newtoniana è chiaro. Sentiamo il Roiti: Quando la distanza di due corpi è così piccola da sfuggire ad ogni misura diretta, la forza d' attrazione è molto più intensa di quella che darebbe la legge di Newton ... l' avvicinamento sarà maggiore, se uno dei corpi è allo stato liquido ed in seguito si solidifica; così si spiega l' azione delle colle, dei mastici, delle vernici.[1]) Il difficile è spiegare questa differenza, ed il Kant è stato molto abile a mettere in evidenza l' imbarazzo in cui ci troviamo. Perchè da una parte la forza d' adesione, non agendo che solo sulla superficie, sembrerebbe dovesse essere da meno delle forze, come la gravità, che interessano tutta la massa; ma dell' altra l' esperienza prova che le forze d' adesione e coesione sono ben superiori a quelle della gravità, che da sola non sarebbe capace a vincere nè l' una nè l' altra.

Ma se fu abile il nostro autore nel rilevare le contraddizioni delle forze che oggi si chiamano molecolari, non fu certo parimenti felice nel foggiare l' ipotesi che le dovrebbe sciogliere. E quelle stesse difficoltà che movemmo alla teoria della solidificazione, con maggior ragione dovrebbero essere mosse alla teoria della coesibilità.

IX.

L' ultima categoria da applicare è quella dello modalità. Tutte le altre fin qui adoperate hanno condotto ad ammettere come principio del moto una materia imponderabile, incoercibile ed incoesibile, la quale è in una continua ondulazione. Se applichiamo a questa materia la categoria della modalità, dobbiamo dire anche che è inesauribile. Questa proprietà è la costante ed eguale durata del suo movimento, quando vien pensato come conoscibile a priori, necessità nel fenomeno (perpetuitas est necessitas phaenomenon). Perciò la modalità delle forze motrici è contenuta nella categoria della necessità; ovvero nel passaggio dai principii metafisici dalla scienza naturale alla fisica è pensata una materia, che rispetto all' opera delle sue forze motrici nè in una volta sola nè gradualmente si esaurisce, ma si deve pensare come perdurante costantemente in egual misura, come inesauribile. Perchè le forze creatrici del moto

---

[1]) Op. cit. S. 152.

in quanto sono esse stesse in agitazione, non possono mai chetare; perchè altrimenti si dovrebbe supporre una contro-agitazione, o un impedimento di quel moto, il che sarebbe una contradizione in termini.[1])

Più ampia è la trattazione, che dello stesso argomento è fatta nel fasc. quinto. „La categoria sotto la quale è rappresentata la forza motrice della materia è quella della necesità, vale a dire necessità in un oggetto sensibile, o costante durata dello stesso. Di un assoluto cominciamento del moto non si può addurre una causa efficiente. Il primum mobile è detto così secondo la sua qualità passiva; il primum movens, che da primo imparte il moto alla materia, non può essere compreso da queste sue forze motrici, ma dev' essere postulato dall' esistenza del Wärmestoff. Volere addurre il primo motore, che come intelligenza dia principio a tutti i moti, è un espediente metafisico che non è accettabile dalla fisica, per chè sta all' infuori della sua cerchia. Il principio dell' inesauribilità delle forze motrici rispetto alla loro costante agitazione è per tal guisa negativo soltanto; perchè non esiste alcuna ragione della diminuzione o del cessare della stessa. In un aggregato di materia, le cui parti sono fra loro in agitazione reciproca, si possono dare agitazione in senso contrario che riducano la materia alla quiete. Nella totalità assoluta del sistema cosmico questo timore (horror annihilationis) non può aver luogo. E come un primo principio di questo moto non potrà esser mai oggetto di esperienza, così non può essere senza contradizione oggetto dell' esperienza neanche il fine.“[2])

X.

Con questi cenni sulla necessità e inesauribilità dell' etere cosmico, come principio di tutti i moti, finisce Kant il suo trattato, che dall' esistenza dell' etere prendeva le mosse. Il che vuol dire, che questa è la dottrina centrale alla quale egli più teneva, e che da diversi aspetti cercava di compiere e chiarire. Era un' illusione la sua, che la sola applicazione delle categorie gli potesse fornire tutta quella massa di audaci congetture, che doveva spiegargli i fenomeni più importanti della fisica. È il solito equivoco del Kant, che un elemento così povero e così vuoto, potesse a un trattato arricchirsi di tanto contenuto da potere formare, anche senza la matematica, una fisica a priori. Com' era un' altra illusione

[1]) R. XIX. 102 cfr. p. 120. [2]) R. XXI. 157.

che con la scorta delle sue categorie potesse esaurire tutto il vasto e indefinito campo dell' esperienza. Che parecchi dei fatti fondamentali della fisica egli abbia dovuto lasciare fuori del suo schema è evidente, quando si consideri che dalla luce dice ben poco e di sfuggita, e del magnetismo, dell' elettricità, dell' affinitá chimica nulla. Ma non ostante questi difetti, che sono del resto evidenti anche nei principii metafisici della scienza della natura, l' ipotesi che Kant vagheggia in quest' opera postuma è grandiosa e non indegna dell' autore della Teorica del cielo. E' un ritorno al principio cartesiano dell' etere, non solo come mezzo di trasmissione, ma quale fonte inesauribile di tutte le energie. A questa ipotesi tornano anche i moderni, ed io non saprei meglio chiudere la mia esposizione che riproducendo alcune pagine interessanti dell' Hertz, che senza conoscere l' opera postuma ne seguita i concetti fondamentali, illustrandoli con una precisione matematica che dal Kant non potremmo richiedere. „Noi presto ci avvediamo che l' insieme di quello che possiamo vedere e toccare non forma un mondo sottoposto a tale regolarità, che uguali stati producano eguali effetti. Noi ci convinciamo che la varietà del mondo reale è maggiore della varietà del mondo, che si manifesta immediatamente ai nostri sensi. Se vogliamo ottenere una rappresentazione del mondo piena, ben definita e regolare, dobbiamo dietro alle cose che vediamo sospettarne altre che non vediamo, oltre ai confini dei nostri sensi altri ancor nascosti cooperatori. Questi profondi influssi erano riconosciuti anche nelle altre esposizioni della meccanica, e si creavano perciò i concetti di forza e di energia. A noi sta aperta un' altra via. Noi possiamo ammettere che agisca un che di nascosto, e tuttavia negare che desso appartenga ad una categoria speciale. È libero a noi di ammettere che anche ciò che è nascosto non è altro di nuovo se non moto e massa, moto e massa che dal visibile non differiscono in sè stessi, ma solo in rapporto ai nostri mezzi di percezione.

Questa è la nostra ipotesi. Noi ammettiamo che alle visibili masse del mondo si debbano aggiungere altre masse che obbediscono alle stesse leggi, onde il tutto guadagna in regolarità e intelligibilità, ed ammettiamo che tutto questo sia universale e in ogni caso possibile e che altre cause oltre a questa non si abbiano a dare. Ciò che noi siamo abituati a chiamare forza ed energia non è per noi se non effetto dello massa o del moto, salvo che non s' intenda la massa e il moto percepibili grossolanamente dai nostri sensi.

Siffatta spiegazione di una forza da movimenti, si deve chiamare dinamica, e si può ben dire che la fisica presentemente tiene in alto grado simili spiegazioni. Le forze del calore si sono ricondotti con sicurezza a movimenti nascosti di masse percepibili. Per merito del Maxwell il concetto che le forze elettrodinamiche sieno effetto del movimento di masse occulte si è trasformato in convincimento. Lord Kelvin con amore mette in evidenza la possibilità della spiegazione dinamica delle forze: nella sua teoria della natura vorticosa degli atomi ha egli tentato di dare un' immagine corrispondente a siffatta intuizione. Von Helmoltz nella ricerca sui sistemi ciclici ha trattato la più importante forma dei movimenti occulti." [1]) L' avvenire dirà se seguitando su questa via, si potrà meglio che non abbia fatto il Kant, diradare i misteri che coprono ancora la teoria dell' attrazione, e quella degli stati della materia, e le ragioni più profonde della capillarità e delle forze molecolari.

[1]) Hertz, Die Prinzipien der Mechanik, Leipzig 1894, p. 30.

Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785.[1]

Von Dr. Paul Menzer in Berlin.

Erster Abschnitt.

Die vorliegende Arbeit bildet die Fortsetzung meiner vor einiger Zeit erschienenen Dissertation, welche ein Bild des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik in der ersten Hälfte der 50er Jahre zu geben versucht Die Ergebnisse derselben habe ich schon in einer im vorigen Heft der „Kantstudien" erschienenen Selbstanzeige[2]) zusammengestellt, es ist aber zur Einführung in das Folgende notwendig, die Hauptresultate jener Arbeit nochmals kurz zusammenzufassen.

Das Erste, was dem Leser der Schriften der 50er Jahre in die Augen fällt, ist die Thatsache, dass die moralphilosophischen Probleme in dieser Zeit noch nicht eine selbständige Stellung im Denken Kants einnehmen, sondern nur nebenbei behandelt werden. Demgemäss ist die Stellung, welche er zur Moralphilosophie der Aufklärung hat, eine unselbständige, er zeigt sich völlig abhängig von ihr. Trotzdem sind aber die Schriften und Fragmente der angegebenen Epoche nicht wertlos für das Verständnis der Kantischen Ethik. Es gelingt mit ihrer Hilfe, ein Bild der geistigen Konstitution Kants in dieser Zeit zu entwerfen und damit den letzten Grund der charakteristischen Eigentümlichkeiten der kritischen Ethik aufzuzeigen. So ergiebt sich, dass der in dieser vorhandene Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in den 50er Jahren einen

[1]) Von der Berliner philosophischen Fakultät gekrönte Preisarbeit.
Anmerkung der Redaktion.

[2]) A. a. O. II 1 S. 132.

persönlichen Hintergrund hat. Kant übernimmt ihn einerseits durch seine pietistische Erziehung, er erlebt ihn anderseits durch den Kampf gegen einen gebrechlichen Körper, dessen er nur durch eine streng nach Grundsätzen geregelte Lebensführung Herr werden konnte. Unter diesen Einflüssen nimmt nun die Lebensanschauung Kants in dieser Zeit eine pessimistische Färbung an, sein sittliches Ideal ist Abwendung von Welt und Menschen. Da aber nun ein solches Ideal der Entsagung nur gebildet und befolgt werden kann von einer tief sittlichen Natur, belohnt es den Entsagenden mit der inneren Stille der Seele; das Innenleben erhält einen unvergleichlichen Wert. Die Bedeutung dieser Anschauung für Kants spätere Lehre von der Transscendenz des sittlichen Bewusstseins wird unter Benutzung des von Reicke herausgegebenen Fragments E. 69[1]) und des Schlusses der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“[2]) aufgezeigt.

Wer aber so wahre Glückseligkeit nur in seinem eigenen Innern findet und deshalb der Menschen, um jene zu erlangen, nicht bedarf, hat auch nicht den Trieb, auf andere zu wirken. Die Probleme der Moralphilosophie, welche als letztes Ziel die sittliche Förderung der Menschheit im Auge hat, haben für eine solche Natur keine Bedeutung, deshalb treten sie auch in den Schriften Kants aus der ersten Hälfte der 50er Jahre in den Hintergrund.

Die Schriften aus dem Anfang der 60er Jahre zeigen aber ein ganz anderes Bild. Schon in ihnen sind die moralphilosphischen Probleme Hauptprobleme des Kantischen Denkens. Wie diese Wandlung sich nun vollzog, soll der nächste Abschnitt der Arbeit zu zeigen versuchen.

Die in die zweite Hälfte der 50er Jahre fallenden Schriften enthalten ebenfalls noch Untersuchungen, deren Inhalt zu ethischen Fragen in nur entfernter oder überhaupt gar keiner Beziehung steht. Nur zwei Vorlesungsprogramme machen hier eine Ausnahme, würden jedoch, wenn wir auf sie allein angewiesen wären, nicht hinreichen, um die in diesen Jahren sich vollziehende Wandlung in den Kantischen Anschauungen genügend zu erklären.

Das eine der vorher erwähnten Vorlesungsprogramme: „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie 1757“ kann uns dazu dienen, die ersten Anzeichen einer veränderten

[1]) Lose Blätter aus Kants Nachlass, ed. R. Reicke II, S. 235/6.
[2]) S. W. ed. Hartenstein. 1867/8 I, S. 344/5.

Problemstellung nachzuweisen. B. Erdmann hat in der Vorrede zu den von ihm veröffentlichten Reflexionen Kants zur Anthropologie nachgewiesen, wie allmählich im Denken Kants neben die kosmogonischen Probleme geographische und in Verbindung mit diesen anthropologische traten. Spuren des anthropologischen Interesses sieht er in dem Anhang zur „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“: „Von den Bewohnern der Gestirne“ und dann in dem erwähnten Vorlesungsprogramm. Aus dem letzteren wird klar, dass Kant sich in seinem Kolleg nicht mit der einfachen Darstellung der geographischen Verhältnisse begnügte, sondern an vielen Stellen nach ihrem Nutzen für den Menschen fragte und auch über die Mittel und Wege sprach, auf denen dieser sich die Naturkräfte für seine Zwecke nutzbar machen kann. Wenn auch, wie Erdmann selbst hervorhebt,[1]) diese Betrachtungen nicht im Mittelpunkte seines Interesses standen, so ist doch hiermit der erste Anfang zu einem Studium des Menschen, seiner Eigenschaften und Fähigkeiten gemacht.

In diesem Sinne hat der von Erdmann gegebene Entwicklungsgang zu anthropologischen Studien auch Wert für unsere Zwecke, da eine solche Aenderung des Beobachtungsfeldes leicht den Anstoss geben konnte zu einer Wandlung der Anschauungen Kants vom sittlichen Charakter des Menschen.

Von ganz besonderem Einfluss aber mussten äussere Einflüsse auf die Welt- und Lebensanschauung Kants sein. Im Winter 1755/6 begann er Vorlesungen an der Universität zu halten und trat so aus der Einsamkeit seines Hauslehrerlebens hinaus in das gesellschaftliche Leben seiner Vaterstadt. Wir wissen aus den Mitteilungen seiner Biographen und den Briefen Hamanns und Herders, dass er sich diesem gegenüber nicht ablehnend verhielt, dass er vielmehr „mit vollen Zügen die geselligen Vergnügungen genoss und auch die weitgehendsten Ansprüche befriedigte, die an ihn hierdurch gestellt wurden“.[2]) So mussten seine pessimistischen Anschauungen überhaupt und besonders die von den Menschen mehr und mehr verschwinden. Einen Ausdruck hat dieser Stimmungswechsel gefunden in dem dem Vorlesungsprogramm für 1759/60 beigegebenen „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“, wo es am Schluss heisst: „Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht,

[1]) Refl. Kants zur krit. Phil. I, S. 42.
[2]) a. a. O. S. 43.

so zu heissen: Heil uns, wir sind und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen."[1])

Wenn nun die angegebenen äusseren Gründe vielleicht hinreichen, um die Wandlung der Lebensanschauung Kants zu erklären, so genügen sie doch ganz und garnicht, um das gesteigerte, ja eigentlich richtiger erst entstehende Interesse zu erklären, welches er Anfang der 60er Jahre ethischen Problemen entgegenbrachte. Ein rein äusserer Grund gab hierzu vielleicht den Anstoss: die Pflicht Kolleg zu lesen. Aus dem von Arnoldt zusammengestellten Verzeichnis[2]) aller Kantischer Vorlesungen ergiebt sich, dass Kant schon im Winter 1756/7 ein Kolleg über Ethik las. Die Vermutung liegt nun wohl nahe, dass im Anschluss an die für ein solches nötige Vorbereitung sich die Notwendigkeit eines genaueren Studiums der englischen Moralphilosophie ergab, dessen Folgen uns in den Schriften der 60ger Jahre entgegentreten.

Wenn also in dieser Epoche des Entwicklungsganges äussere Gründe wahrscheinlich eine grosse Rolle gespielt haben, so ist doch nicht zu vergessen, dass sie allein niemals im stande gewesen wären, die moralphilosophischen Probleme so in das Zentrum des Kantischen Denkens zu rücken, wie es der Fall war. Dies bewirkte einerseits der mächtige Einfluss Rousseaus, anderseits Kants eigener moralischer Charakter. Bevor wir uns jedoch hierzu wenden, müssen wir uns die Hauptlehren der englischen Moralphilosophie zu vergegenwärtigen suchen.

Das Neue, was die englischen Moralphilosophen Kant geben konnten, war im Wesentlichen zweierlei: eine neue Weltanschauung und eine neue Methode. Dem einsamen, in kleinen Verhältnissen lebenden Denker begegnete in den Schriften dieser auf der Höhe des Lebens stehenden Männer ein auf aristokratischen Ueberlieferungen und einem verfeinerten Lebensgenuss begründetes Lebensideal. Welch' ein Abstand zwischen den trockenen, pedantischen, aus den kleinsten alltäglichsten Lebenserfahrungen geschöpften Klugheitsregeln und Diätvorschriften eines Wolff und diesen Männern, deren Lehren der Ausdruck einer vollen und ganzen Persönlichkeit sind, die, wenn sie das Gefühl zum Führer des Handelns machten, eigentlich nur das Wesen ihrer eigenen Lebensführung und Lebenskunst verricten! Der bei Kant ungelöste Konflikt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit

[1]) S. W. ed. Hartenstein 1867/8. II, S. 42.

[2]) E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. 1894. S. 521—651.

hatte eine Versöhnung gefunden in der ästhetischen Weltanschauung eines Shaftesbury, der von jeder Weltflucht freien, milden Religiosität eines Hutcheson, dem kampfesfrohen Wahrheitsideal eines Hume. Die natürlichen Neigungen und Triebe der Menschen sind für sie nicht ein Gegenstand der Bekämpfung, sondern gerade in ihrer harmonischen Ausbildung und gegenseitigen Anpassung besteht das Tugendideal dieser Männer. Diese ästhetische Anschauung der Menschennatur und der Glaube an ihre sittliche Güte, wie er bei Hutcheson besonders hervortritt, finden nun ihren Ausdruck in dem gemeinsamen Kampf gegen den Versuch des Hobbes, den Egoismus als den einzig treibenden Faktor im menschlichen Handeln nachzuweisen und damit jedes sittliche Urteil abhängig zu machen von dem Erfolge, den eine Handlung für das sie beurteilende Individuum hat. Demgegenüber war es das gemeinsame Ziel der genannten Männer, in dem Inneren des Menschen ein unmittelbares sittliches Bewusstsein nachzuweisen, das sein Urteil unabhängig davon fällt, ob eine Handlung unserem Selbstinteresse entspricht, ja selbst den Personen und solchen Handlungen seinen Beifall nicht versagt, die unserem Selbstinteresse geradezu hinderlich im Wege stehen.

Dieser Nachweis war nun nur zu führen durch eine Analyse des sittlichen Bewusstseins. Wie Hamann später in einem Brief, wo er über die wissenschaftliche Beschäftigung Kants spricht, schreibt, ist der Gegenstand einer solchen Untersuchung mehr, „was der Mensch ist. als was er sein soll".[1]) Auf der Grundlage der so gefundenen ursprünglichsten und einfachsten moralischen Empfindungen können sich dann erst allgemeine Gesetze des Handelns aufbauen. Am klarsten hat Hume den Charakter dieser Methode ausgesprochen, wenn er sie im Gegensatz zu der „scientifical" nennt die „experimental method and deducing general maxims from a comparison of particular instances".[2])

Versuchen wir, die spezielle Ausgestaltung, welche diese der englischen Moralphilosophie allgemein zu Grunde liegenden Gedanken in den hier für uns in betracht kommenden Systemen des Shaftesbury, Hutcheson und Hume gefunden haben, uns klar zu machen, so sehen wir, dass Shaftesbury ausgeht von den natürlichen menschlichen Trieben, welche sich teils auf das eigene, teils auf das fremde Wohl richten. Dieser ursprüngliche Gegensatz ist nur dadurch auszugleichen,

---

[1]) Hamann, Schriften ed. Roth III, S. 370.

[2]) An enquiry concerning the principles of moral 1751 S. 9.

dass die einander entgegengesetzten Triebe beide zur Geltung kommen, ohne dass der eine den andern unterdrückt. Die Gefahr einer Unterdrückung ist aber nun von seiten der egoistischen Triebe eher möglich und deshalb ist der Weg zur Tugend der, dass der Mensch den eigenen Interessen nur so weit folgen darf, als darunter diejenigen der Allgemeinheit nicht leiden. Nur auf dem Wege der Ausgleichung ist eine Harmonie zwischen den entgegengesetzten Trieben möglich. Diese Harmonie ist die Tugend. Sie ist Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens und wirkt durch ihre unmittelbare Schönheit auf die Handlungen der Menschen, welche nur dann tugendhaft zu nennen sind, wenn sie aus der Empfindung dieser Schönheit als Triebfeder entsprungen sind.

Stärker als Shaftesbury wirkte Hutcheson auf Kant ein. Dies ist uns durch seine eigenen Schriften und besonders durch die Mitteilungen seiner Biographen[1]) bezeugt. Eine kurze Besprechung der Moralphilosophie Hutchesons wird uns die Gründe dieser Erscheinung deutlich werden lassen: Aus einer optimistisch gefärbten Weltanschauung heraus und ausgehend von dem Glauben an die sittliche Güte der Menschennatur, weist er nach, dass egoistische Ueberlegungen weder bei Entstehung des menschlichen Handelns noch bei seiner Beurteilung das allein Ausschlaggebende sein können. Wäre dies der Fall, so müssten wir auch den uns nützlichen Tieren gegenüber dasselbe Wohlwollen empfinden, wie wir es für Menschen haben. Wir werden deshalb darauf hingewiesen, für das letztere eine andere Quelle zu suchen. Der Weg zu ihr ist die Analyse des sittlichen Bewusstseins. Wir erhalten durch sie eine Rangordnung unserer Empfindungen, welche von den sinnlichen zu den feineren führt und ihre Spitze im moralischen Gefühl hat. Dieses ist bei jedem Menschen ursprünglich vorhanden, es äussert sich unmittelbar: „Es liegt, wie ein jeder bei einer stillen Achtsamkeit und Betrachtung wahrnehmen muss, in uns eine natürliche und unmittelbare Bestimmung, gewisse Neigungen und die daraus fliessenden Handlungen zu billigen.“ „Die Menschen finden alle den moralischen Unterschied der Handlungen ohne Absicht auf den Vorteil oder Nachteil, den sie davon zu gewärtigen haben.“[2]) Ausschlaggebend für den sittlichen Charakter einer Handlung kann also dann nur die Gesinnung sein, aus welcher sie entsprang. Diese Gesinnung

[1]) Borowski S. 170. Reicke, Kantiana S. 15.

[2]) Fr. Hutcheson, Sittenlehre der Vernunft, übers. 1756. I, S. 117 u. 71.

ist aber nun auch wieder einer verschiedenen Bewertung fähig. Leidenschaftliche Neigungen sind sittlich nicht so vollkommen als ruhige. Unter den letzteren billigen wir diejenigen, welche von grösserem Umfang sind, mehr als die eingeschränkteren: „Die vortrefflichste Gemütsart und diejenige, welche ihrer Natur nach sich den höchsten moralischen Beifall erwirbt, ist die ruhige, unveränderliche, allgemeine Geneigtheit gegen das ganze System oder die Wohlgewogenheit im weitesten Umfange.“[1]) So gelangt die Feinheit der psychologischen Analyse bei Hutcheson zu einer Forderung an den handelnden Menschen, welche ihrem Inhalte nach dasselbe bezweckt, was Kant später durch den formalen Charakter seines Sittengesetzes erreichte.

Einen aus solchen Motiven heraus handelnden Menschen belohnt nun das eigene Innere durch das höchste Vergnügen, das für den Menschen überhaupt möglich ist, es ist von den anderen nicht dem Grade, sondern der Art nach unterschieden: „Wir fühlen die unmittelbare Ueberzeugung, dass das moralische Gute von einer höheren Art und Würde sei, als alles übrige Gute, welches wir durch andere sinnliche Kräfte empfinden.“[2])

Auf die Bedeutung, welche eine solche Anschauung für Kant haben musste, kommen wir an einer anderen Stelle zurück und wollen uns jetzt zu Hume wenden. Derselbe nimmt in der Reihe der englischen Moralphilosophen dadurch eine besondere Stellung ein, dass er die verschiedene Bedeutung der Vernunft und des Gefühls für die Entstehung eines sittlichen Urteils aufzuzeigen versucht. Wären allein die Handlungen sittlich gut zu nennen, deren Nutzen für uns die Vernunft nachweist, so ist nicht zu erklären, weshalb wir auch solche Handlungen, die der Gesellschaft (im weitesten Sinne) zu gute kommen, loben. Indem wir dies thun, folgen wir dem Gefühl des Wohlwollens, das wir für die Menschheit überhaupt haben. Aber auch diesem liegt als elementarster psychologischer Vorgang das Gefühl der Sympathie zu Grunde. Wenn so schon bei Entstehung des sittlichen Urteils das Gefühl eine bedeutende Rolle spielt, ist es für das Handeln das einzig Ausschlaggebende. Die Vernunft kann nie Triebfeder zur Handlung sein, sie kann nur den vorhandenen Begierden und Neigungen eine bestimmte Richtung

[1]) a. a. O. S. 133/4. Cf. auch Fr. Hutcheson, Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend. übers. 1762. S. 307.

[2]) a. a. O. S. 123.

dadurch geben, dass sie die Mittel zur Erreichung des Erstrebten darbietet.

Wie stellte sich nun Kant zu diesen Lehren der Engländer? Er acceptierte — und zwar nicht vorübergehend — ihre Methode, ohne damit sich mit den auf diesem Wege gefundenen Ergebnissen einverstanden zu erklären. Dies geschah aus zwei Gründen.

Erstlich war es auch den Engländern in der Theorie nicht gelungen, eine Ethik rein gefühlsmässig zu begründen. War wirklich das Gefühl gegen das grosse System, welches Hutcheson als Motiv des wahrhaft sittlichen Handelns ansah, rein auf dem Boden des Gefühlslebens erwachsen? Musste nicht eine genaue psychologische Analyse den Nachweis bringen können, dass ein solches Gefühl ohne Mitwirkung der Vernunft nicht entstehen kann? Hutcheson hatte dies eigentlich zugegeben, wenn er ein solches Gefühl eine „ruhige Neigung“ nannte. In der Theorie trat dieser Gegensatz doch zu Tage, mochte er auch in der Praxis von jenen Männern überwunden oder für sie garnicht vorhanden gewesen sein. Aber weil ihr ethisches Ideal ein so persönliches war, liess es sich nicht auf eine Formel bringen, die den Ansprüchen der Theorie entsprach.

Hiermit ist nun der zweite Grund gegeben, der Kant verhinderte, die von den englischen Moralphilosophen gefundene Lösung für sich zu acceptieren. Die ihm von jenen überlieferte Weltanschauung musste Kant immer eine fremde bleiben. Das ihr entsprechende Lebensideal war auf Voraussetzungen gegründet, welche seine ganze Erziehung und Lebensführung niemals erfüllen konnten. Sein „Lebensideal war viel weniger auf eine volle reine Menschennatur gegründet und demgemäss viel einseitiger“.[1]) Der für die Engländer eigentlich nur in der Theorie bestehende Gegensatz zwischen Vernunft und Gefühl verwandelte sich für Kant nur zu leicht in den von Vernunft und Sinnlichkeit, der durch seine Beziehung zu dem christlichen Ideal der Bekämpfung des Fleisches eine besondere Schärfe erhielt. Kant hat diesen Gegensatz nie überwunden, obgleich er einen Kampf gegen eine starke Sinnlichkeit, wie etwa Augustinus, niemals zu führen hatte. Trotzdem aber hat er diesen übernommenen Gegensatz nicht weniger scharf, ja vielleicht weil er für ihn nur ein Gegenstand des theoretischen Grübelns war, so überaus scharf zugespitzt. In dieser Hinsicht hat auch er seiner Erziehung und seiner Zeit den Tribut entrichtet.

---

[1]) W. Dilthey, Leben Schleiermachers I, S. 160.

Also: weder dem Theoretiker noch dem Menschen in Kant konnte die englische Moralphilosophie genügen: zwei Gründe, von denen jeder allein genügt hätte, um sie zu verwerfen. Es kam aber noch ein dritter hinzu: Unter dem Einfluss Rousseaus wurde sich Kant der Pflicht, ein Erzieher der Menschheit zu sein, bewusst. Was konnte für diesen Zweck die englische Moralphilosophie leisten? Die Antwort ist in dem vorher über dieselbe Gesagten schon gegeben.

Es entsteht jetzt die Aufgabe, Rousseaus Bedeutung für Kant zu charakterisieren. Dass dieselbe eine ausserordentliche war, darüber geben uns die Mitteilungen Borowskis genügend Aufschluss. Er teilt mit, dass Kant Rousseaus Werke alle kannte[1]) und dass der Emil ihn bei der ersten Lektüre einige Tage von den gewöhnlichen Spaziergängen zurückhielt. Was aber eine solche Unterbrechung der täglichen Lebenseinrichtung für Kant bedeutete, ist uns aus mehreren Beispielen bekannt und deshalb konnten nur ganz ausserordentliche Gründe ihn zur einer solchen Abweichung bringen. Neben den Nachrichten Anderer sind es aber vor allem die Zeugnisse Kants selbst, welche die Tiefe des von Rousseau empfangenen Eindrucks erkennen lassen und eine richtige Würdigung desselben ermöglichen. So heisst es in dem folgenden Fragment: „Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit des Ausdrucks gar nicht mehr stört und dann kann ich ihn allererst mit Vernunft lesen.“ [2]) In einem anderen Fragment hebt Kant die Eigenschaften hervor, welche er besonders an Rousseau bewundert: „Der erste Eindruck, den ein Leser von den Schriften des I. I. Rousseau bekommt, ist, dass er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben“.[3])

Der Umschwung nun, welcher sich durch Rousseaus Schriften im Denken Kants vollzog, ist von ihm selbst in dem berühmten Fragment charakterisiert worden: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses

[1]) cf. Kants eigenes Zeugnis hierüber. S. W. VII, 651.

[2]) S. W. VIII, 618. Ueber das Verhältnis Kants zu Rousseau cf. Konrad Dieterich, Kant und Rousseau. Freiburg 1885.

[3]) S. W. VIII, S. 624.

alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."[1]) Deshalb vergleicht Kant die That Rousseaus mit der Newtons. Dieser „sah zu allererst Ordnung und Regelmässigkeit mit grosser Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren". „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen, angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird."[2]) Hierin liegt ausgesprochen, worin der besondere Wert, welchen Rousseau für Kant hatte, beruhte: er gab ihm eine neue Auffassung vom sittlichen Charakter des Menschen. Indem er zeigte, wie die ursprünglich sittlich gute Menschennatur durch die Kultur, durch die zunehmende „Ueppigkeit" verdorben sei, widerlegte er eine Ansicht, die sich verachtungsvoll von dem „Pöbel, der von nichts weiss" abwandte. Aber nicht nur dies. Rousseau stellte auch gleichzeitig an den Einzelnen die Aufgabe, mitzuwirken an der sittlichen Besserung der Menschheit, um sie so dem Naturzustande wieder zu nähern. Gerade in den auf die ganze Menschheit gerichteten pädagogischen Absichten Rousseaus liegt ein nicht geringer Teil seiner Bedeutung.

Es ist mit Recht als ein charakteristischer Unterschied zwischen der englischen und der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts bezeichnet worden, dass der Grundcharakter der ersteren die „ruhige wissenschaftliche Forschung" war, der der letzteren der leidenschaftliche Kampf, das agitatorische Verbreiten der neu gefundenen Wahrheiten.[3]) In Männern wie Hutcheson und Rousseau, deren Ergebnisse rein theoretisch genommen nicht allzu weit von einander abstanden, tritt uns dieser Gegensatz deutlich vor das Auge. Hutcheson, der so warme Worte fand für die sittliche Güte und Würde der Menschennatur, wurde darum doch nicht zum Propheten der Menschenrechte.[4]) Wie anders Rousseau! An die Stelle der

---

[1]) S. W. VIII S. 624. [2]) a. a. O. S. 630.

[3]) Windelband, Gesch. d. n. Philos. I, S. 346 f.

[4]) Diesen Gegensatz betont auch Förster in seinem Buch: Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik d. r. Vernunft. 1894. S. 12.

ruhig dahinfliessenden Darstellung Hutchesons tritt die hinreissende Schönheit der Sprache Rousseaus. An die Stelle einer gewissen Kälte die Wärme und Begeisterung, welche jeden Leser des Émil gefangen nimmt.

Mit eindringlichen Worten, wie sie nur der Apostel des Naturevangeliums aussprechen konnte, wurde Kant auf die Würde der menschlichen Natur hingewiesen, die sich auch in dem Geringsten offenbart. Rousseau wollte ein Reformator der Sitten sein und dieser Gedanke ist es gerade, den Kant am energischsten aufgreift.[1]) Die in ihm liegenden starken sittlichen Instinke fanden so ein neues, erweitertes Feld ihrer Bethätigung.

Aber Rousseau stellte nicht nur eine Aufgabe, er gab in gewissem Sinne eine Lösung. Sein Kampf gegen die Kultur seiner Zeit war gleichzeitig auch ein Kampf gegen die in ihr zu Tage tretende einseitige Ausbildung und Ueberschätzung der Vernunft gegenüber dem Gefühl. Indem er die Grenze des durch das Denken allein zu Erklärenden aufwies, zeigte er auf der anderen Seite den Reichtum und die Bedeutung des Gefühlslebens. Er sicherte das letztere vor den Uebergriffen der Wissenschaft, indem er das Unberechtigte ihrer Ansprüche und ihre Unfähigkeit, allein Führerin im Leben zu sein, nachwies. Diese Unfähigkeit tritt aber auf einem Gebiet besonders zu Tage, wo Gewissheit zu erlangen, Hauptbedürfnis des menschlichen Herzens ist: auf dem religiösen. Indem aber Rousseau zeigte, wie gerade in der moralisch-religiösen Empfindung, im Gewissen[2]) die religiöse Ueberzeugung ihre festesten Wurzeln hat, berührte er eine Saite im Gefühlsleben Kants, die schon in der „Naturgeschichte“ anklingt. Nur für das von dem Einfluss der Sinne freie Bewusstsein, d. h. für das Bewusstsein des sittlichen Menschen, redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe,

[1]) cf. hierüber Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. 1891. S. 24.

[2]) So heisst es an der berühmten Stelle der „Profession de foi du vicaire savoyard“: „Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un entendement sans régle et d'une raison sans principe.“ I. I. Rousseau „Émile ou de l'éducation“. Ausgabe 1894 Paris, Firmin-Didot et Cie. S. 345.

die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.[1]) Kant war zu sehr von den Ideen des Rationalismus, von der Meinung, nur das durch die Vernunft Erwiesene habe wahre Gewissheit, beherrscht, als dass er selbständig von hier aus den Weg hätte einschlagen können, welchen er in späterer Zeit unter dem Einfluss Rousseaus beschritt. Bemüht er sich doch noch den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes" zu finden zu einer Zeit, wo er selbst zugeben muss, dass „es durchaus nötig ist, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; dass es aber nicht eben so nötig ist, dass man es demonstriere".[2]) Die ausserordentliche Bedeutung der Beeinflussung Kants durch Rousseau erklärt sich zu einem nicht geringen Teile daraus, dass dieser in jenem schon vorhandene Gedankenkeime befruchtete und zu einer Entwicklung brachte, welche sie ohne ihn niemals gefunden hätten.

Der Umschwung in der Schätzung der Wissenschaft findet nun darin einen beredten Ausdruck, dass die durch sie verursachte sittliche Besserung der Menschen als das Kriterium ihres Wertes angesehen wird. So heisst es am Schluss eines Fragments: „Der Geschmack, der moralisch ist, macht, dass man die Wissenschaft, die nicht bessert, gering hält."[3]) Am charakeristischsten drückt aber die völlige Umwandlung das folgende Fragment aus: „Wenn es irgend eine Wissenschaft giebt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist und aus der er lernen kann, was man sein muss, um ein Mensch zu sein. Gesetzt er hätte über sich oder unter sich täuschende Anlockungen gemerkt, die ihn unvermerkt aus seiner eigentümlichen Stellung gebracht haben, so wird ihn diese Unterweisung wiederum zum Stande des Menschen zurückführen und er mag sich alsdann auch noch so klein oder mangelhaft finden, so wird er doch für seinen angewiesenen Punkt recht gut sein, weil er gerade das ist, was er sein soll."[4])

Will man mit wenigen Worten die verschiedene Bedeutung der englischen Moralphilosophie und Rousseaus für Kant kennzeichnen, so kann man vielleicht sagen, dass ihm durch jene die moralphilo-

---

[1]) Vgl. meine Dissertation S. 22 ff.

[2]) S. W. II, S. 205.

[3]) S. W. VIII, S. 610.

[4]) a. a. O. S. 624.

sophischen Probleme überliefert wurden, dass dieser aber ihm die ganze Schwere und Bedeutung dieser Probleme für ihn selbst und die Menschheit überhaupt zum Bewusstsein brachte. Damit war die Aufgabe, ein allgemeingiltiges Sittengesetz aufzustellen, gegeben. Darin aber kam die englische Moralphilosophie und Rousseau überein, dass bei Begründung desselben das Gefühlsleben eine grössere Rolle spielen müsse, als es in der Ethik des Rationalismuss der Fall gewesen war. Welche Behandlung nun das so bestimmte Problem durch Kant gefunden hat, ergeben die moralphilosophischen Schriften und Fragmente aus den sechziger Jahren, zu deren Besprechung wir uns jetzt wenden wollen.

Die erste Schrift, welche die Einwirkung der englischen Moralphilosophie erkennen lässt, ist die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral". Sie ist eine Beantwortung der von der Berliner Akademie für das Jahr 1763 gestellten Preisaufgabe. Ihre Ausarbeitung fällt nach B. Erdmanns Nachweis[1]) in die ersten Monate des Jahres 1763. Diese Schrift ist die einzige in der ganzen vorkritischen Periode, die uns einen tiefer reichenden Einblick in die Stellung der Kant beschäftigenden Probleme zu einander gestattet und ein einigermassen deutliches Bild seiner ethischen Anschauungen in dieser Zeit giebt. Es treffen in ihr die Einflüsse der englischen Moralphilosophie mit denen Wolffs und an einem speziellen Punkte mit denen Crusius' zusammen.

Beginnen wir mit den Engländern, so zeigt sich, dass die Stellung, welche Kant ihnen gegenüber einnimmt, zwar eine abwartende ist, dass er aber trotzdem ihren Lehren an einem wichtigen Punkte folgt. Die Selbständigkeit des Gefühlslebens gegenüber dem Erkenntnisvermögen erkennt er an und zwar in direkter Beziehung auf diese englischen Einflüsse: „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber das Gute zu empfinden das Gefühl sei, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden."[2]) Innerhalb der beiden genannten Vermögen ist es nun die Aufgabe der Weltweisheit, die verworrenen Begriffe auf ihre ursprünglichen Elemente zurückzuführen. Das ist für das Gefühlsleben nur durch eine psychologische Analyse möglich. Diesen Weg schlägt Kant ein und führt als Beispiele so zu analysierender Empfindungen auf: Lust, Unlust, Begierde, Abscheu, das

[1]) Reflexionen, Bd. II. Einl. S. XVIII.
[2]) S. W. II, S. 307.

Gefühl des Erhabenen und Schönen, des Guten etc. Eine, wenn auch nur vorbereitende Definition der Begierde kann uns die Art dieser Zergliederung deutlich machen: „Eine jede Begierde setzt eine Vorstellung des Begehrten voraus, dass diese Vorstellung eine Vorsehung des Künftigen sei, dass mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei etc.“ [1])

Es ist deutlich, dass Kant hier die für das Erkenntnisvermögen anerkannte Methode auf das Gefühlsvermögen überträgt. Was dort die angeborenen, aber noch verworrenen Begriffe sind, sind hier die verworrenen Gefühle. „Gleichwie es unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis für sich betrachtet, angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten. Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfacheren Empfindungen des Guten entspringe.“ [2]) Insoweit fand sich Kant völlig in Uebereinstimmung mit den Engländern, es war die psychologische Analyse des sittlichen Bewusstseins, welche er nach ihrem Vorgange anwandte. Aber sobald er nicht bei den so gefundenen Ergebnissen stehen blieb, sondern von dort aus den Weg zu einer normativen Ethik einschlug, entstand für ihn die Aufgabe, auf diese Gefühlsunterlage ein Gesetz des Handelns zu gründen. Wie das so entstehende Problem durch Uebernahme eines auf einem ganz anderen Boden entstandenen Sittengesetzes eine für die ganze spätere Entwicklung bedeutsame Zuspitzung erfuhr, kann erst deutlich werden, wenn wir die Ethik Wolffs, welcher Kant seine Formel des Sittengesetzes entnahm, in ihren Hauptzügen charakterisiert haben. Zwei Begriffe sind es, die hier hauptsächlich in Betracht kommen: der der Verbindlichkeit und der der Vollkommenheit. Den ersteren definiert Wolff folgendermassen: „Einen verbinden etwas zu thun oder zu lassen, ist nichts anders als einen Bewegungsgrund des Wollens oder Nichtwollens damit verknüpfen.“ [3]) Dies ist nun auf zweierlei Weise möglich. Der Mensch gehorcht entweder äusserer Zucht, Androhung von Strafen, dem Gebote Gottes oder einer „natürlichen Verbindlichkeit.“ Diese kommt aber folgendermassen zu stande. Darüber, ob eine Handlung gut oder böse ist, entscheidet der Erfolg: „Was unseren sowohl inneren als äusseren Zustand vollkommener

[1]) a. a. O., S. 292.

[2]) S. W. II, S. 307.

[3]) Chr. Wolff, Vern. Ged. v. d. Menschen Thun u. Lassen. S. S.

macht, das ist gut: hingegegen was beide unvollkommener macht, ist böse."[1]) Vollkommener aber macht unseren Zustand alles das, was mit dem Wesen und der Natur unseres Körpers und unserer Seele übereinstimmt. Die Natur der Seele[2]) besteht nun in der Kraft vorzustellen, die Natur des Körpers[3]) in der Art der Zusammensetzung und seiner bewegenden Kraft. Demnach ist natürlich und zugleich gut, was dem Wesen und der Natur entspricht, schlecht, was diesen zuwider ist. Es ist also, sobald wir die Natur der Seele und des Körpers kennen, möglich, eine Handlung dem Erfolge nach, den sie auf dieselben haben würde, zu beurteilen und ein Massstab des Handelns ist gegeben. Wolff hat durch die Einführung des sehr dehnbaren Begriffs „Natur" ein Prinzip gefunden, unter welches er sowohl die höchsten moralischen Gebote wie die niedrigsten Diätvorschriften subsumieren kann. Dass alle diese Gebote Verbindlichkeit mit sich führen, ist auf diese Weise ebenfalls gesichert. Die auf diese „natürliche Verbindlichkeit" gegründete Formel lautet nun der oben zitierten Definition von „gut" und „böse" entsprechend: „Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlass, was ihn unvollkommener machet."[4]) Vollkommenheit ist nun die „Zusammenstimmung des Mannigfaltigen", in Anwendung auf das menschliche Handeln: die Zusammenstimmung der Handlungen des Menschen untereinander. „Der Wandel des Menschen besteht aus vielen Handlungen: wenn diese alle miteinander zusammen stimmen, dergestalt, dass sie endlich alle insgesamt in einer allgemeinen Absicht gegründet sind, so ist der Wandel des Menschen vollkommen."[5]) Dass der Mensch diesem Zustand entgegengeht, dafür bietet Gewähr die Befolgung der obigen Formel, welche Wolff das „Gesetz der Natur" nennt. Das höchste Gut, die Seligkeit, ist nur zu erreichen durch ein nach den aus dem allgemeinen Gesetz fliessenden einzelnen Pflichtgeboten genau geregeltes Handeln. Grundsätze sollen das Thun des Menschen immer und überall beherrschen.[6])

Wie Wolff so knüpft auch Kant seine Erörterungen an den Begriff der Verbindlichkeit an. Auch ihm fehlt bisher die notwendige

[1]) a. a. O. § 3.
[2]) Vern. Ged. v. Gott, d. Welt etc. § 756.
[3]) a. a. O. § 611—626.
[4]) Vern. Ged. v. d. Menschen Thun etc. § 152.
[5]) Vern. Ged. v. Gott etc. § 152.
[6]) Vern. Ged. v. d. Menschen Thun etc. §§ 869, 872.

Deutlichkeit, um als allgemeiner Grundbegriff der Moral dienen zu können. Er kommt uns zum Bewusstsein dadurch, dass wir ein Sollen empfinden, durch welches uns die Notwendigkeit einer Handlung geboten wird. Eine solche Notwendigkeit kann aber nun zweierlei Art sein: entweder ist sie die Notwendigkeit des Mittels (necessitas problematica) oder eine solche des Zwecks (necessitas legalis). Die letztere kann aber nur als eine Verbindlichkeit im eigentlichen Sinne auftreten, da sie unerweislich ist und nicht mehr auf andere Gründe zurückgeführt werden kann. Anders liegt es bei der Notwendigkeit des Mittels, welche erst indirekt entsteht durch die des Zwecks. Die unmittelbare Notwendigkeit einer Handlung ist das Kriterium dafür, dass sie Verbindlichkeit mit sich führt.[1])

Dies also war das Ergebnis der analytischen Methode. Wolff that sich etwas darauf zu gut,[2]) dass er das menschliche Handeln unabhängig von der „knechtischen Furcht vor der Gewalt und Macht eines Oberen“ gemacht und eine „natürliche Verbindlichkeit“ an ihre Stelle gesetzt hatte. Wir haben gesehen, worauf diese am letzten Ende sich stützte. Die Engländer hatten die Unerweislichkeit des sittlichen Gefühls nachgewiesen, es war ihnen aber nicht gelungen, von da aus den Weg zur Verbindlichkeit des in demselben Ausgesprochenen zu finden. Kant analysiert den ihm von Wolff gegebenen Begriff der Verbindlichkeit und gelangt dazu, ihn ebenfalls als eine ursprüngliche Bewusstseinsthatsache nachzuweisen. Mit einer ihm überlieferten Methode gab er einem ihm überlieferten Begriff eine neue Fassung, welche die unscheinbare, aber so überaus bedeutungsvolle Erkenntnis in sich schliesst, dass das Sittengesetz sich in uns unmittelbar als ein Sollen äussert.

Es entsteht nun die Aufgabe, eine diesen Anforderungen entsprechende Formel für das Sittengesetz zu finden. Dies wird erreicht durch die Verwertung der von Crusius[3]) in der theoretischen Philosophie getroffenen Unterscheidung zwischen den formalen und den materialen obersten allgemeinen Grundsätzen der Vernunft. Der letzte Grund dieser Unterscheidung ist die Einsicht, dass aus den formalen Grundsätzen niemals Erkenntnis erfolgen könne, dass vielmehr erst die materialen Grundsätze den Stoff derselben geben.

---

[1]) S. W. II, S. 306/7.

[2]) Vern. Ged. v. d. Menschen Thun etc. Vorrede z. d. andern Aufl., S. 7/8.

[3]) Vgl. die für unsere Zwecke völlig ausreichende Darstellung seiner Lehre durch Kant. S. W. II, S. 301—304.

Dabei dürfen die letzteren den ersteren niemals widersprechen, können aber nicht aus jenen abgeleitet werden. Sie haben dieselbe Unerweislichkeit wie die formalen Grundsätze, und es ist die Aufgabe der Weltweisheit, die wirklich unerweislichen materialen Grundsätze auf dem Wege der Analysis festzustellen.

Diese Unterscheidung lässt Kant nun auch in der praktischen Philosophie gelten. Wie in der theoretischen so giebt es hier auch zwei oberste formale Grundsätze. Dem Satz der Identität, der das Wesen der Bejahung ausspricht, entspricht als erster formaler Grund aller Verbindlichkeit zu handeln der Satz: thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist.[1])

Dem Satz des Widerspruchs, der das Wesen der Verneinung ausspricht, entspricht als erster formaler Grund aller Verbindlichkeit zu unterlassen der Satz: unterlasse das, wodurch die durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert wird.[2])

Der Zusammenhang dieser Formel mit der oben citierten Wolffs springt in die Augen, ebenso aber auch der Grund ihrer Umgestaltung durch Kant. Wollte dieser dem ihm vorschwebenden Ideal, den obersten formalen Grundsätzen in der theoretischen Philosophie eben solche in der praktischen Philosophie an die Seite zu stellen, nahe kommen, so musste er den materialen Inhalt, den die Wolff'sche Formulierung enthielt, ausscheiden. Auf diesen konnte er aber nicht verzichten. „Gleichwohl können diese (materialen) Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlage zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und Andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert."[2]) Das Gefühl liefert uns diese materialen Grundsätze wie z. B. „Liebe den, der dich liebt; thue das was dem Willen Gottes gemäss ist." Es ist das moralische Urteil der Engländer, welches hier als materialer Grundsatz der praktischen Erkenntnis wiederkehrt.

Die Analogie mit der theoretischen Philosophie geht nun noch weiter. Wie dort die materialen Grundsätze, trotzdem sie unerweislich sind, unter den formalen stehen, so auch in der praktischen Philosophie. Empfindet der Mensch einer bestimmten Handlung gegenüber das Gefühl der Lust, so hat er der das Handeln gebietenden Regel zu folgen, empfindet er einer andern gegenüber das Gefühl der Hässlichkeit, so der das Unterlassen gebietenden.

[1]) S. W. II, S. 307.
[2]) a. a. O. II. S. 308.

Es ist deutlich: die Lösung der Probleme der praktischen Philosophie geschieht in völliger Abhängigkeit von den in der theoretischen gefundenen Erkenntnissen. Aber dadurch, dass dies geschieht, gerät Kant in eine neue, von ihm vorläufig noch nicht gehobene Schwierigkeit. Das Sittengesetz enthält den Begriff der Volkommenheit. Wo ist dieser entstanden? Es ist ein Begriff, den nur die Vernunft bilden kann. Ein ihn enthaltendes Sittengesetz ist also nicht auf dem Boden des Gefühlsvermögens entstanden. Der formale Charakter desselben bürgt ebenfalls für seinen Ursprung aus dem Erkenntnisvermögen. In einer verhältnismässig frühen Zeit innerhalb der ganzen Entwicklung ist so ein Problem gegeben, dessen Lösung Kant immer wieder beschäftigte, das Problem: wie kann ein rein formales Sittengesetz Triebfeder des Handelns sein? Während die Problemstellung in der theoretischen Philosophie in dieser Zeit noch weit ab liegt von der der Kritik der reinen Vernunft, ist das Hauptproblem der praktischen Philosophie schon gegeben. Aber wie Kant hier zu ihm nur vermittelst der theoretischen Philosophie gelangt, findet er auch später erst die Lösung durch diese.

Hielt Kant daran fest, dass die oberste Regel einen rein formalen Charakter haben müsse, so konnte er unmöglich auf dem Standpunkte der englischen Philosophie verharren. Mochte das Problem auch noch nicht von ihm scharf formuliert sein, so war es doch in seiner ganzen Schärfe vorhanden. Kant fühlte selbst, dass die in der Preisschrift gegebene Lösung unbefriedigend war, deshalb schliesst dieselbe mit den Worten: „Hieraus ist zu ersehen, dass, ob es zwar möglich sein muss, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch grösser als der spekulativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide.“[1])

Als eins der wesentlichsten Ergebnisse der vorangehenden Besprechung muss die Thatsache der Abhängigkeit der praktischen Philosophie von der theoretischen angesehen werden. Wir dürfen uns aber nicht mit der Feststellung derselben begnügen, wir müssen

---

[1]) S. W. II, S. 308.

nach ihren Gründen forschen. Es gilt zu erklären, weshalb Kant eine Mitwirkung der Vernunft zur Aufstellung des Sittengesetzes nicht entbehren zu können glaubte. Das für einen solchen Nachweis nötige Material werden uns die übrigen Schriften der sechziger Jahre bieten. Zuerst kommen für uns in Betracht die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" aus dem Jahre 1764. Auch hier ist es die analytische Methode, die Kant bei seiner Untersuchung anwendet: „Es ist unsere Absicht über Empfindungen zu urteilen."[1]) Allerdings sind es nicht moralische Empfindungen, die den Gegenstand derselben bilden. Das „Gefühl des Schönen und Erhabenen" soll analysiert werden. Aber Kant geht über diese Analyse hinaus. Es ist nicht eine rein objektive Untersuchung und Feststellung des Thatsächlichen, sondern Werturteile schieben sich ein, welche auf anderen als rein ästhetischen Motiven beruhen. Beide: das Gefühl des Erhabenen und das des Schönen gehören zu den „feineren Gefühlen", da sie „eine Reizbarkeit der Seele voraussetzen, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht oder viel Talente und Verstandesvorzüge anzeigt."[2]) Prüft man nun im Einzelnen, welchen von beiden Gefühlen diese Eigenschaften am meisten zukommen, so zeigt sich, dass hiermit einzig und allein das Gefühl des Erhabenen charakterisiert ist. Durch diese höhere Wertschätzung des letzteren, welche in erster Linie auf seiner Beziehung zum moralischen Gefühl beruht, wird nun deutlich, was eigentlich im Mittelpunkt dieser Schrift steht: die Moralphilosophie. Vergleicht man ferner den Raum, welchen die rein ästhetischen Auseinandersetzungen einnehmen mit dem, welchen die das Erhabene menschlicher Eigenschaften und Handlungen nachweisenden Ausführungen für sich in Anspruch nehmen, so wird ohne Weiteres schon klar, dass die Frage nach der Begründung der Moral hier für Kant die eigentlich wichtige und brennende ist. Wie gering ist die Zahl der Beispiele für das rein ästhetische Empfinden, wie klein der Umkreis des selbst Gesehenen oder Erlebten, wie zahlreich und verschiedenartig sind dagegen die Beispiele für den Charakter des sittlichen Handelns und wie umfassend und allseitig der Blick für Eigenschaften der Menschen und Völker!

Wenn wir nun auf den Inhalt der „Beobachtungen", insofern sie für die Entwicklung der Kantischen Ethik von Bedeutung sind, eingehen, so tritt sofort die bewusste Begründung der Grundsätze

[1]) S. W. II, S. 258.

[2]) S. W. II, S. 230 und auch S. 248.

der Moral auf das Gefühl hervor: Nicht „spekulative Regeln" sollen diese Grundlage bilden, „sondern das Bewusstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt." Dieses Gefühl erhält nun seinen besonderen Charakter dadurch, dass Kant es nennt: „das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur."[1])

In dieser Bestimmung finden wir den Einfluss Shaftesburys und Rousseaus[2]) zusammengefasst. Schon in der „Deutlichkeit" hatte Kant im Anschluss an den ersteren das Gefühl der Hässlichkeit, welches wir einer Handlung oder Eigenschaft gegenüber empfinden, zum Kriterium ihrer sittlichen Beschaffenheit gemacht, hier ist das ästhetische Gefühl des Schönen ein Bestandteil des allgemeineren Gefühls, auf welchem das tugendhafte Handeln beruht. Aber zu dem Gefühl der Schönheit tritt hinzu das Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Hier ist deutlich der Einfluss Rousseaus zu erkennen, da er die verborgene Natur des Menschen nicht nur „entdeckte", sondern auch ihre sittliche Güte und damit ihre Würde proklamierte. Diese Würde der Menschennatur war aber, wie ich in meiner Dissertation[3]) zu zeigen versucht habe, Kant als persönliches Erlebnis schon offenbar geworden. In der Ueberwindung der Antriebe der Sinnlichkeit durch die Kraft des durch die Vernunft geleiteten Willens trat ihre Hoheit hervor. Rousseau sprach — das haben wir oben gesehen — das aus, was Kant empfunden hatte, aber es musste einen ganz anderen Wert bekommen durch die Beziehung auf die Menschen überhaupt, in denen das Bewusstsein der eigenen Würde Triebfeder zum sittlichen Handeln werden sollte.

Nach der oben gegebenen Definition soll sich das Gefühl von

---

[1]) S. W. II, S. 239.

[2]) Es sei hier ein Wort über die Zeit, in welcher Kant Rousseau kennen lernte, gesagt. Erwähnt wird Rousseau zuerst in der Notiz Kants über den Abenteurer Komarnicki vom 10. Februar 1764 (cf. Hamann ed. Roth III, S. 236). Gekannt hat er ihn sicherlich schon früher. Hamann schreibt an Kant in einem Brief, der zwischen dem 7. und dem 20. Februar 1759 anzusetzen ist (a. a. O. I, S. 504 ff.): „Wer eine beste Welt vorgiebt, wie Rousseau" etc. Man kann wohl mit einigem Recht behaupten, dass die Art dieser Erwähnung Kants Bekanntschaft mit Rousseau voraussetzt. Selbst wenn aber zur Zeit des Briefes dies nicht der Fall war, so hat sicherlich der damals lebhafte Verkehr und Ideenaustausch Kants mit Hamann (cf. a. a. O. I, S. 504) diese Bekanntschaft vermittelt. Der Émil war also nicht die erste Schrift, die Kant mit Rousseau bekannt machte, aber er wirkte sicherlich am stärksten auf ihn.

[3]) a. a. O. S. 22 ff.

der Schönheit und Würde der menschlichen Natur „weiter erstrecken als auf die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit.“ Hiermit nimmt Kant einen Gedanken auf, welchen wir schon bei Hutcheson fanden und an der über diesen handelnden Stelle[1]) citiert haben. Eine Handlung ist desto sittlicher, je allgemeiner das Gefühl ist, aus dem sie entspringt. Je mehr der Mensch aus dem Bewusstsein heraus, einem allgemein menschlichen Triebe zu folgen, handelt, desto tugendhafter ist er. Dieser Gedanke erfährt durch Kant eine charakteristische Umbildung. Ihm genügt es nicht, dass der Mensch sich so der Zufälligkeit des Gefühls überlässt, nach seiner Ansicht würde die Garantie des sittlichen Handelns fehlen, wenn nicht die einzelnen Gefühlsäusserungen, die einzelnen Empfindungen des Guten zu Grundsätzen zusammengefasst werden, auf deren Befolgung dann das eigentlich sittliche Handeln beruht. Dieses Verlangen tritt an den verschiedensten Stellen der „Beobachtungen“ hervor und zeigt uns deutlich, wie gross das Interesse Kants an einer sicheren Begründung der Moral war. Sobald er sich seines pädagogischen Berufes bewusst geworden war, schien ihm eine bessernde Wirkung auf die Sittlichkeit der Menschen nur möglich durch Einschärfung von Grundsätzen des Handelns. So heisst es in den „Beobachtungen“: „Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird.“ [2]) „Die ächte Tugend also aus Grundsätzen etc.“ [3])

In diesen Bestimmungen finden wir den echt Kantischen Geist wieder, wie er in den Berichten seiner Biographen und vor allem in dem nur wenige Jahre nach den „Beobachtungen“ an Mendelssohn geschriebenen Briefe uns entgegentritt: „Die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart ist dasjenige, worin ich sicherlich nicht geraten werde, nachdem ich schon den grössesten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das Meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösseste Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiss niemals begegnen wird.“ [4])

---

[1]) S. o. S. 296.

[2]) S. W. II, S. 239.

[3]) S. W. II, S. 241.

[4]) Brief an M. Mendelssohn vom 8. April 1766. S. W. VIII, S. 672.

Ausser dieser persönlichen Beziehung hat aber dieses Tugendideal dadurch noch einen besonderen Wert, dass in ihm eine für die spätere Ethik äusserst wichtige Unterscheidung enthalten ist. Je weniger „die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit“ Triebfedern des Handelns sind, desto mehr handeln wir nach Grundsätzen, in deren Natur es liegt allgemeingiltig zu sein. Der Gegensatz zwischen dem „pflichtgemässen Handeln“ und „dem Handeln aus Pflicht“ ist hier schon vorhanden und findet seinen charakteristischen Ausdruck in den Worten: „Man kann gewiss die Gemütsverfassung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell solcher Handlungen ist, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weise damit übereinstimmt, seiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerstreiten kann.“ [1]) — Dieser Gedanke leitet Kant auch in der Unterscheidung [2]) von: Tugend, „adoptierten Tugenden“ und „Tugendschimmer“. Erstere ist zu vergleichen mit dem Handeln „aus Pflicht“. Die adoptierten Tugenden: Mitleid und Gefälligkeit, können nur ein Handeln hervorbringen, welches zufälliger, aber nicht notwendiger Weise mit dem ersteren zusammenfällt. Dies ist aber deshalb unmöglich, weil die von ihnen ausgehenden Motive nicht die Kraft haben, entgegengesetzten, hauptsächlich den egoistischen Trieben gegenüber stand zu halten. Dies kann nur ein Sollen! Eine noch niedrigere Stufe nimmt das Handeln aus Ehr- oder Schamgefühl ein. Hier ist es nicht der sittliche Grundsatz oder die unmittelbare Schönheit der Handlung, welche zur Triebfeder wird, sondern die Rücksicht auf Anstand und äusseren Schein.

Die Gründe, aus denen die beiden an letzter Stelle angeführten möglichen Motivationen des Handelns als nicht rein sittlich abgelehnt werden, sind überaus charakteristisch. Folgt der Mensch den gefühlsmässigen Antrieben des Mitleids oder der Gefälligkeit, so kann er nie zu einem allgemeinen Gesetze des Handelns gelangen, folgt er den Antrieben des Ehr- oder Schamgefühls, so bindet er sich an eine Norm, deren Berechtigung er vielleicht nicht anerkennt, sondern die ihm aufgezwungen wird. Auf der einen Seite fehlt die notwendige Allgemeingiltigkeit, auf der anderen das Selbstgeschaffene einer sittlichen Gesetzgebung. Beides vereinigt in sich

---

[1]) S. W. II, S. 237/8.
[2]) a. a. O. S. 239 ff.

das Handeln aus Grundsätzen. Dies ist trotz des Mangels einer theoretischen Begründung schon jetzt der leitende Gedanke in der Entwicklung der Kantischen Ethik. Der Umstand aber, dass er gerade in einer Zeit so dominierend hervortritt, wo Kant unter fremdem Einflusse steht, zeigt deutlich, wie stark das persönliche Element ist, welches in der Kantischen Ethik eine Rolle spielt.

Durch die Betonung der Notwendigkeit der Grundsätze zur Möglichkeit eines sittlichen Handelns verlässt Kant eigentlich den Boden einer rein gefühlsmässigen Begründung der Moral. Der Vernunft wird hierdurch ein höherer Standpunkt eingeräumt, da sie doch eigentlich erst aus den beobachteten Folgen gefühlsmässig hervorgerufener Handlungen über den Wert des einzelnen Gefühls urteilen kann. Dieses allein hat an und für sich kein Kriterium seines geringeren oder höheren Wertes und deshalb liegt in dieser Kantischen Bestimmung eine Widerlegung des Versuches, die Moral rein gefühlsmässig zu begründen. Der Gegensatz einer deskriptiven und einer normativen Ethik tritt uns hier in seiner ganzen Schärfe entgegen.

Versuchen wir nun im Einzelnen uns klar zu machen, worin die Kritik besteht, welche die Vernunft an einem bestimmten Gefühl ausübt, so tritt uns als passendstes Beispiel die Beurteilung des Mitleids durch Kant entgegen: „Eine gewisse Weichmütigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Teilnahme an dem Schicksale anderer Menschen an, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind.“ [1]) So aber kann es Handlungen hervorrufen, welche durch Verletzung höherer Pflichten zu unsittlichen werden. Ein höherer Grundsatz muss hier eine Korrektur schaffen: in diesem Falle die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht. Woher holt diese nun ihre höhere Berechtigung? Nur eine verstandesgemässe Ueberlegung kann hier die Entscheidung bringen. Dies giebt Kant auch in einem sehr charakteristischen Ausdruck zu. Das Gefühl der allgemeinen Wohlgewogenheit ist „erhaben, aber auch kälter.“ [2]) Diese Kälte folgt eben aus dem in ihm enthaltenen Beisatz verstandesgemässer Ueberlegungen.

[1]) S. W. II, S. 238. Die abschätzige Beurteilung des Mitleids zeigt sich auch in der Bezeichnung desselben als einer „Leidenschaft“.

[2]) ibid.

Aber auch das Gefühl des Erhabenen, welches doch die Grundlage der moralischen Grundsätze bilden soll, nimmt Teil an der Irrationalität des Gefühls überhaupt. Wir empfinden es nicht nur grossen Tugenden, sondern auch grossen Lastern gegenüber. Wie aber gelangen wir in einem solchen Fall zum richtigen Urteil? Die Vernunft muss das „sinnliche Gefühl prüfen.“ [1])

Als letztes Beispiel soll uns hier noch die Charakteristik des Melancholikers dienen, in welcher Kant viel von seinem eigenen Wesen hat einfliessen lassen: „Der Mensch von melancholischer Gemütsverfassung bekümmert sich wenig darum, was Andere urteilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich desfalls bloss auf eigene Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen.“[2])

In meiner Dissertation habe ich versucht, die persönlichen Motive aufzuzeigen, welche die Hinneigung Kants zur Melancholie erklärlich machen. Jetzt bin ich in der angenehmen Lage, auf eine Mitteilung Prof. Vaihingers über „Kant als Melancholiker“ (vgl. Kantstudien, Bd. II, H. 1, S. 139—141) aufmerksam machen zu können, in welcher derselbe auf seine eigene vor Jahren gemachte, mit meiner Anschauung übereinstimmende Aeusserung und einen Vorgänger in derselben hinweist. Ich darf deshalb wohl auf die angeregte Frage zurückkommen. Mir scheint die Annahme einer ursprünglichen melancholischen Neigung Kants durch dieses Zusammentreffen so gut wie gesichert, ebenso richtig aber auch Vaihingers Ansicht, dass Kant sich auch in dieser Hinsicht mannhaft „gemeistert hat“. Aber gerade weil er dies that, weil es ihm später gelang, „die Welt mit heiterem Blicke anzusehen“, deshalb ist es so seltsam, dass ein Mann, der so seiner selbst Herr war, mit ängstlicher Sorgfalt bei der Begründung des Sittengesetzes jedes Gefühlsmoment ausscheidet und diesen Gegensatz in einer Schärfe formuliert, wie er ihn niemals, sicherlich aber nicht in der Zeit, in welcher die kritische Ethik entstand, erlebt hat. Woraus dieser Gegensatz für Kant entsprang, habe ich oben[3]) hervorgehoben, dass er ihn aber in dieser Schärfe ausbildete, hat seinen wesentlichsten Grund in den Ergebnissen seiner theoretischen Philosophie.

---

[1]) S. W. II, S. 234.
[2]) S. W. II, S. 243.
[3]) S. 297.

Kehren wir zu dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung zurück, so hat sich wohl aus den angeführten Stellen ergeben, dass Kant, obgleich er ausdrücklich seine Absicht die Moral auf das Gefühl zu gründen betont, trotzdem auf die Beihilfe der Vernunft bei diesem Versuch nicht verzichten kann. Aber das Verhältnis von Gefühl und Vernunft bei der Entstehung sittlicher Grundsätze bleibt ein völlig unklares. Der Weg, welcher von den einzelnen Gefühlsäusserungen zu einer Zusammenfassung in Grundsätzen des Handelns führt, ist in keiner Weise aufgezeigt. In der „Deutlichkeit" stand die Regel der Verbindlichkeit unvermittelt neben der Behauptung, dass das Vermögen, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei. Auch in den „Beobachtungen" ist dies Problem noch nicht gelöst.

Den Grund zu allen diesen Schwierigkeiten hat Kant nun selbst ausgesprochen, wenn er sagt, dass das Gefühl nicht einstimmig ist.[1]) Konnte Kant sich der Einsicht verschliessen, dass das sittlich am höchsten stehende Handeln, d. h. das aus dem Gefühl der Schönheit und Würde der Menschennatur entspringende, eine Feinheit der Empfindung voraussetzt, die der Durchschnittsmensch nicht hat? War auf dieser Grundlage eine allgemeingiltige Gesetzgebung möglich? Andrerseits ist eine scharfe Grenze zwischen dem Handeln aus Mitleid und dem aus der allgemeinen Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht kaum zu ziehen, das Gefühl, richtig gehandelt zu haben, kann bei beiden Motiven das gleiche sein. Deshalb ist eine grosse Möglichkeit vorhanden, falche Grundsätze zu fassen und so kommt Kant zu dem Satze: „Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige, welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, dass man in diesen Grundsätzen irre, und alsdann der Nachteil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz und je standhafter die Person ist, die ihn sich vorgesetzt hat."[2]) Hierin liegt die Unmöglichkeit ausgesprochen, rein auf dem Gefühl Grundsätze des Handelns aufzubauen, aber dieser Grund liegt einzig und allein auf der Verschiedenartigkeit des Gefühls.[3])

---

[1]) S. W. II, S. 248.

[2]) S. W. II, S. 249.

[3]) So glaube ich im Gegensatz zu Förster (a. a. O. S. 15) diese Stelle auffassen zu müssen, welcher meint, dass „wir in den Bemerkungen über die Erhabenheit der wahren Tugend noch keine Spur von der späteren Lehre finden, dass das sittliche Handeln verunreinigt werde durch alle Triebfedern, die aus unserer sinnlichen Natur stammen" (S. 14). Als Beweis hierfür führt er dann

Wie nun unter der Mannigfaltigkeit des menschlichen Handelns trotzdem „eine Einheit hervorleuchtet und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt," [1]) werden wir in einem anderen Zusammenhange untersuchen, hier soll nur noch hervorgehoben werden, dass Kant vor einer wichtigen Entscheidung stand: Er musste entweder auf ein Ethik des Sollens verzichten oder eine anderweitige Begründung derselben versuchen.

Ebenso unbestimmt bleibt das Verhältnis zwischen dem moralischen Gefühl und den Grundsätzen des Handelns in dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" aus dem Jahre 1763.[2]) Ein „inneres Gesetz", welches entweder bloss das Gewissen, oder auch das Bewusstsein „eines positiven Gesetzes" ist, steht hier neben dem „inneren moralischen Gefühl", ohne dass ein Zusammenhang zwischen beiden hergestellt oder ihre Begriffe genau fixiert wären. Wenn aber die genannte Schrift in dieser Beziehung nur auch sonst schon Gefundenes ergänzt, so giebt sie uns doch andrerseits einen Einblick in den damaligen Stand der ethischen Anschauungen Kants, welcher für ihre Entwicklung nicht ohne Bedeutung ist. Tugend und Untugend gelten ihm hier als Beispiele für eine Realrepunanz.[3]) Sie erfüllen die zu einer solchen Entgegensetzung nötigen Bedingungen, da sie erstens „positive Gründe" sind und daher „eins die Folge des andern aufhebt" und da sie zweitens „in ebendemselben Subjekte angetroffen werden." [4]) Auf der einen Seite ist als positive Bestimmung das innere moralische Gefühl

---

auch den oben citierten Satz an. Dass aber nun trotzdem eine „Spur" der bezeichneten Anschauungen in den „Beobachtungen" vorhanden ist, haben wohl die vorangehenden Ausführungen gezeigt. Wenn aber Kant das Fehlen des Handelns aus Grundsätzen als einen Vorzug preist, so darf man nicht übersehen, dass er dies nur notgedrungen, mit Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur thut. Wahrhaft sittlich ist nach Kants Ansicht — wie auch Förster auf S. 13 seines Buches selbst betont — nur das Handeln aus Grundsätzen. Nicht dieses an sich ist deshalb in seinen Folgen nachteilig, sondern das Handeln aus falschen Grundsätzen. Dies beruht aber im letzten Grunde auf dem von Kant empfundenen Mangel, dass das Gefühl nicht einstimmig ist. Deshalb scheint mir aus der citierten Stelle mehr Resignation als Freude zu sprechen.

[1]) S. W. II, S. 250.

[2]) Die Besprechung dieser zeitlich den „Beobachtungen" vorgehenden Schrift an dieser Stelle wird durch die Unmöglichkeit, ihre für unseren Zweck wichtigen Ausführungen ohne diese Anordnung richtig zu würdigen, gerechtfertigt.

[3]) S. W. II, S. 85.

[4]) Die anderen Bedingungen, welche wir hier übergehen können cf. S. W. II, S. 79.

vorhanden, das den Menschen zum sittlichen Handeln treibt, auf der anderen Seite wirkt ihm positiv die Selbstliebe entgegen. Das erstere äussert sich als positive Macht darin, dass es nur zu guten Handlungen Anlass giebt. Dies sittliche Streben des Menschen kann nur allmählich durch unsittliche Antriebe geschwächt werden, und zwar in einem verschiedenen Grade. Die letzteren beweisen entweder ihre Kraft nur in der Unterdrückung der sittlichen Antriebe oder sie sind darüber hinaus noch Ursachen unsittlicher Handlungen. Im ersteren Falle liegt ein Unterlassungs-, im zweiten ein Begehungsfehler vor. Beide sind nicht der Art, sondern nur dem Grade nach unterschieden: „Was den moralischen Zustand desjenigen, dem die Unterlassungssünde zukommt, anlangt, so wird zur Begehungssünde nur ein grösserer Grad der Handlung erfordert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last bloss in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen; eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, sobald sich die Bewegursachen vergrössern, den Andern verderben.“ [1]) Diese Ausführungen zeigen, worauf die Zurechnung menschlicher Handlungen beruht: auf dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes im Innern des Menschen oder, wie Kant es hier auch nennt: im Gewissen. So hat das moralische Gefühl seinen Charakter verändert und zwar wird es bezeichnender Weise mit dem Gewissen in Verbindung gebracht. Es ist nicht nur ein urteilendes Vermögen, es ist eine positive Macht, die in sich Triebfedern des Handelns enthält. Es tritt auf als Gewissen oder als positives Gesetz, d. h. es befiehlt indirekt oder direkt ein bestimmtes Handeln, es spricht ein Sollen aus. Auf diesem Grunde ist eine Zurechnung erst möglich, nur durch das Bewusstsein des Gesetzes in seinem Innern wird der Mensch zur moralischen Persönlichkeit, hierin unterscheidet er sich vom Tiere, das infolge des Mangels positiv sittlicher Antriebe niemals sündigen kann.

Wir sehen, wie hier der Grundgedanke der späteren Ethik, wenn auch noch nicht in begrifflicher Schärfe und seinem Werte nach noch nicht gewürdigt und ausgenützt, doch schon vorhanden ist. Weil wir uns eines inneren Gesetzes, als einer positiv befehlenden Macht bewusst sind, sind wir einerseits für unsere Handlungen

[1]) S. W. II, S. 86.

verantwortlich, andrerseits ist eine Unterlassungssünde sittlich ebenso zu verwerfen als eine Begehungssünde. Positive unsittliche Triebe müssen in beiden Fällen als Gegengewicht vorhanden sein, so dass die sittliche Vollkommenheit fehlt, welche in der Befolgung des Gesetzes bestehen würde.

Wenn nun das Letztere eintritt, wenn die positiv sittlichen Antriebe die Oberhand behalten, so ist auch hier wieder eine Unterscheidung nach dem Grade des moralischen Wertes der einzelnen Handlung möglich.[1]) Hierbei kann nicht der endgiltige Erfolg des inneren Kampfes, wie er sich in dem äusseren Handeln offenbart, das Ausschlaggebende sein, sondern dieser innere Kampf selbst. Kant führt zur Verdeutlichung dieser Ansicht Beispiele unter Anwendung von Zahlen an. Wenn 12 resp. 7 Graden sittlicher 10 resp. 3 Grade unsittlicher Antriebe gegenüberstehen, so wäre die übrigbleibende Kraft zum sittlichen Handeln in dem einem Falle = 2, in dem anderen = 4. Trotzdem aber ist der moralische Wert der ersteren Handlung grösser als der der zweiten, da die Möglichkeit des unsittlichen Handelns viel grösser und deshalb der innere Kampf viel schwerer war.

Auch hier finden wir zwei Gedanken, welche in der späteren Ethik Kants wiederkehren. Die Ansicht, dass der Wert einer Handlung wachse mit der Stärke der ihrem Wirklichwerden entgegengesetzten, aber überwundenen Neigungen, da dann allein das moralische Gesetz in seiner Reinheit und Hoheit den Menschen bestimme, kehrt in den späteren Schriften[2]) vielfach wieder und ist der Grund für die bekannten Vorwürfe, welche Kant wegen der Rigorosität seiner ethischen Anschauungen häufig gemacht worden sind. Dass äussere Erfolge der Handlungen eines Menschen nicht Masstab seines moralischen Wertes sein können, ist ein Gedanke, der die Ethik Kants von ihren ursprünglichen Anfängen an durchzieht und in dem „guten Willen“ der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten seine letzte Formulierung gefunden hat.

Folgen wir nun der weiteren Entwicklung, so zeigt uns das Vorlesungsprogramm aus dem Jahre 1765, in welcher Weise Kant die ihm durch die Engländer und durch Rousseau gegebenen Anregungen verwertet. Ihre Methode hat er acceptiert. Eine Untersuchung der

[1]) Für die folgende Rechnung sei auf Hutcheson a. a. O. I, S. 360 hingewiesen, wo sich ähnliche Ueberlegungen finden, die Kant vielleicht als Vorlage dienten.

[2]) S. W. IV, S. 246 u. 270 ff.

„Natur des Menschen, die immer bleibt“ soll in der Tugendlehre stattfinden, es muss „philosophisch erwogen werden, was geschieht, ehe angezeigt werden kann, was geschehen soll.“[1]) Mit anderen Worten: Kant hält eine normative Ethik nur auf einer psychologischen Grundlage für möglich. Dass diese Aufgabe von den Engländern noch nicht gelöst sei, betont er ausdrücklich, er will ihren „Versuchen die Ergänzung geben, die ihnen mangelt“, gesteht aber zu, dass sie „am weitesten in der Aufsuchung“ der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind.“[2]) Worin nun diese Ergänzung besteht, giebt Kant nicht an. Trotzdem aber glaube ich, seine Worte nach einer bestimmten Richtung hin interpretieren zu dürfen. Kant spricht davon, dass es leicht sei, den Titel eines Moralphilosophen zu erhalten, ohne aber ihn wirklich zu verdienen. Dies ist nur dadurch möglich: „dass die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urteil über die sittliche Rechtmässigkeit geradezu, und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher weil die Frage mehrenteils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, dass man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein von Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen.“[3]) Hiermit ist zweierlei anerkannt: Erstens, dass es Fälle giebt, in welchen das Sentiment allein nicht ein richtiges Urteil über die Beschaffenheit einer Handlung fällen kann, zweitens dass dann Vernunftgründe diesen „Schein der Tüchtigkeit“ zerstören müssen und damit die letzte Entscheidung bringen. Wollen wir also eine Vermutung über das Wesen der von Kant geplanten Ergänzung aussprechen, so besteht diese in einer stärkeren Betonung der Bedeutung der Vernunft für das Entstehen des sittlichen Urteils und des sich darauf aufbauenden sittlichen Grundsatzes.

Ich hatte oben der Preisschrift die zentrale Stellung in Bezug auf die eigentliche Problemformulierung in dieser Zeit einräumen zu müssen geglaubt und darf wohl hoffen, dass die bisherige

---

[1]) S. W. II, S. 319.

[2]) Dies Urteil über die englische Moralphilosophie kann uns die Bedeutung ihres Einflusses auf Kant deutlich machen, es ist aber auch gleichzeitig ein Beleg für die oben (S. 297) vertretene Ansicht, dass es hauptsächlich die neue Methode der Untersuchung war, welche ihn zu einer solchen Anerkennung veranlasste.

[3]) S. W. II, S. 319.

Besprechung der übrigen Schriften der 60er Jahre die Richtigkeit dieser Ansicht erwiesen hat. So wertvoll diese für die Veranschaulichung der Gedankengänge Kants in dieser Zeit sind, so wenig Neues geben sie uns doch für die Problemstellung an sich. Der Bedeutung der nun folgenden Schrift, der „Träume eines Geistersehers" wird aber eine solche Betrachtung nur zum Teil gerecht. Auch sie zieht zwar ebenfalls nur eine Konsequenz der in der Preisschrift acceptierten Lehre von dem unauflöslichen Gefühl des Guten, enthält aber dann einen interessanten Versuch, das Problem der Verbindlichkeit des Sittengesetzes zu lösen.

Was das erstere betrifft, so hatten die Engländer, die auch von Kant als notwendig anerkannte Konsequenz schon selbst gezogen. Es war der folgende, einfache Gedankengang. Wenn im Menschen ein ursprüngliches moralisches Gefühl vorhanden ist, das aus sich heraus und unmittelbar über die sittliche Qualität einer Handlung entscheidet und dadurch, dass es dieselbe als schön oder hässlich bezeichnet, Grund des Thuns oder Unterlassens wird, so ist damit eine Ethik begründet, die einer höheren Rechtfertigung ihrer Gebote nicht mehr bedarf. Dass der Mensch sittlich vollkommen wirken könne unabhängig von religiösen Ueberzeugungen, ja dass die Reinheit seines Handelns durch die mit denselben etwa verbundene Furcht einer Bestrafung im Jenseits gefährdet sei, hatten Hutcheson und Hume, vor allem aber Shaftesburry betont. So nun auch Kant. Er, der die Furcht vor dem Erdbeben in einer früheren Zeit als Mittel zur Besserung der Menschen verwendet wissen wollte, hält es jetzt nicht mehr für nötig, „die Maschinen einer andern Welt anzusetzen",[1]) um den Menschen zum sittlichen Handeln zu bringen. „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?"[2]) Der Imperativ, welchen die „unmittelbaren sittlichen Vorschriften des menschlichen Herzens" aussprechen, wäre nur ein hypothetischer, wenn es darauf ankäme, nur mit Rücksicht auf eine etwaige Belohnung oder Bestrafung ihm zu gehorchen. Deshalb fasst Kant seine Anschauungen am Ende des „Geistersehers" in den folgenden Worten zusammen: „Es scheint der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindung einer wohlgearteten Seele,

---

[1]) S. W. II, S. 380. [2]) ibid.

als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen."[1]) Ausser durch die englische Moralphilosophie ist Kant hier vor allen Dingen stark durch Rousseau beeinflusst. Der Schluss der „Träume eines Geistersehers" ist vielleicht das charakteristischste Beispiel für die Umwandlung der Kantischen Anschauung. Der Mensch soll sich nicht darum kümmern, was die Spekulation über die nicht zu ergründenden Geheimnisse der anderen Welt auszumachen versucht, sondern seinen Posten in dieser Welt ausfüllen, um dann mit einer von niedrigen Rücksichten freien Gesinnung sich „zur Hoffnung der Zukunft zu erheben."

Als eine weitere Ausführung dieser Gedanken seien hier noch zwei Fragmente herangezogen, deren Datierung in diese Zeit[2]) äussere Gründe nicht verbieten, innere aber wahrscheinlich machen: „Alle Andacht, welche natürlich ist, hat einen Nutzen, weil sie die Folge einer guten Moral ist . . . Diejenigen, welche aus der Tugendlehre eine Lehre der Frömmigkeit machen, machen aus dem Teil ein Ganzes; denn die Frömmigkeit ist nur eine Art von Tugend."[3])

Wenn aber so das Wesen der Frömmigkeit nur zu verstehen ist aus dem Wesen der Tugend, so wird der sittliche Zustand eines unter einer bestimmten positiven Religion stehenden Volkes zum Kriterium des Wertes der letzteren. Diesen Schluss zieht Kant, indem er gleichzeitig hiermit die Toleranzidee verbindet: „Die natürliche Sittlichkeit muss auch der Probierstein aller Religionen sein. Denn wenn es ungewiss ist, ob Leute in einer anderen Religion können selig werden und ob nicht die Qualen in dieser Welt sie können zur Glückseligkeit in der künftigen verhelfen, so ist es gewiss, dass ich sie nicht verfolgen müsse. Dieses Letzte würde aber nicht sein, wenn nicht die natürliche Empfindung zureichend zu aller Pflichtausübung dieses Lebens wäre."[4])

Unbedingter als in diesen Fragmenten und dem „Praktischen Schluss der ganzen Abhandlung" der „Träume" hat Kant sich wohl niemals für Rousseau erklärt. Auf dem Hintergrunde der in den letzteren herrschenden ironischen Stimmung, die doch über dem, was sie verspottet, nicht hoch genug steht, um nicht in diesen Spott ein Bedauern einfliessen zu lassen, hebt sich die heitere Ruhe und

[1]) a. a. O. S. 381.

[2]) cf. Schuberts Datierung in die Jahre 1765—1775. I. Kant S. W. ed. Ros. und Schub. Bd. XI, S. 217.

[3]) S. W. VIII, S. 615.

[4]) S. W. VIII, S. 615.

Gewissheit des auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele gegründeten Glaubens ab. Kants Gefühlsleben, das sich auf das moralische Gebiet konzentriert, gelangt unter dem mächtigen Einflusse Rousseaus zu neuer Entfaltung; die angeführten Worte fügen sich ein in die Entwicklungsreihe, welche von der Schlussstelle der „Naturgeschichte" zu der der Kritik der praktischen Vernunft führt.

Aber wenn dem so war, wenn die natürliche Empfindung zureichend zu aller Pflichtausübung dieses Lebens sein sollte, so erhebt sich auch ihr gegenüber die alte Frage, wie ihr Verbindlichkeit für das menschliche Handeln zukomme. Es war das alte Problem, wenn auch in neuer Form, da die formale Regel der Verbindlichkeit anscheinend von Kant zu dieser Zeit fallen gelassen war. In den „Träumen" finden wir nun — und dies ist das, was ihnen der Preisschrift gegenüber eine besondere Stellung giebt — zum ersten Male den Versuch, eine Antwort auf die oben bezeichnete Frage zu geben.

Dilthey[1]) hat wohl zuerst auf dieselbe hingewiesen, er nennt sie eine „fundamentale Konzeption" und weist auf ihren Zusammenhang mit Gedanken der späteren Ethik hin. Neuerdings hat Förster in seinem schon genannten Buche[2]) wieder auf sie aufmerksam gemacht und eine ihm von B. Erdmann überlassene Reflexion hinzugefügt, welche eine wertvolle Ergänzung zu den Ausführungen der „Träume eines Geistersehers" bildet. In diesen knüpft Kant anscheinend an Hutcheson an, welcher das die Menschen verbindende Gefühl des Wohlwollens mit der Anziehungskraft verglichen hatte, welche die Himmelskörper gegeneinander ausüben. Analog dieser im physikalischen Kosmos vorhandenen Wechselwirkung denkt Kant sich nun eine solche der „denkenden Naturen" auf einander.[3]) Die Beobachtung des menschlichen Handelns zeigt dasselbe beeinflusst durch zwei einander entgegengesetzte Kräfte: „die der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüt gegen andere ausser sich getrieben und gezogen wird."[4]) Wie aber diese letztere Kraft uns zwingt, ausserhalb unserer selbst einen Standpunkt zu nehmen, so ist sie auch von aussen in unser Inneres hineingetragen. In ihr tritt die Wirkung des fremden Wollens auf unser eigenes hervor oder — um in der Analogie zu

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers I, S. 115 u. 119.

[2]) a. a. O. S. 26—29.

[3]) S. W. II, S. 343.

[4]) ib. S. 342.

sprechen — sie ist die „Folge einer wahrhaft thätigen Kraft, dadurch geistige Naturen in einander einfliessen.“ Diese „empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen“ nennt nun Kant das sittliche Gefühl und betont ausdrücklich, dass er bei demselben als einer „Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht“, nicht hätte stehen bleiben wollen, sondern die „Ursachen desselben auszumachen“ die Absicht hatte. Wenn auch nun diese Erklärung nur ein Phantasiegebilde ist, von der sich Kant ausserdem in einem kurz nach dem Erscheinen der „Träume“ geschriebenen Briefe ausdrücklich lossagt,[1]) so bleibt doch immer die Thatsache von höchster Bedeutung, dass jetzt das Problem, wie der ursprünglichen moralischen Empfindung Verbindlichkeit zukommen könne, von Neuem für ihn Gegenstand des Nachdenkens war. Wie aber die soeben dargestellte, vorläufige Lösung desselben doch ein Element in sich enthält, das wir in seiner endgiltigen Lösung wiederfinden, soll eine spätere Stelle der Arbeit untersuchen.

Die Aufgabe des nächsten Abschnittes derselben wird es sein, die Gründe aufzuzeigen, die Kant zum Verlassen des im Vorhergehenden gekennzeichneten Standpunktes der 60er Jahre drängten und damit zu einer neuen Problemstellung führten.

---

[1]) S. W. VIII, S. 675. Brief vom 8. IV. 1766 an M. Mendelsohn: „Mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernste Meinung von mir, sondern ein Beispiel wie weit man, und zwar ungehindert, in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen, und wie nötig es bei einer solchen Aufgabe sei, auszumachen, was zur Solution des Problems nötig sei und ob nicht die dazu nötigen Data fehlen.“

(Fortsetzung folgt).

Zur Lehre
Kants von den logischen Grundsätzen.

Von J. Bergmann.

1. „Von welchem Inhalt, heisst es in der Kritik der reinen Vernunft (S. 133)[1] auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen ... Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heisst der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloss negatives Kriterium aller Wahrheit ... Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloss, um Falschheit und Irrtum (sofern er auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urteil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekt widersprechen würde. Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Prinzipium aller analytischen Erkenntnis gelten lassen.“

Die in diesem Worten ausgesprochene Auffassung von der dem Satze, dass jedes sich widersprechende Urteil unwahr sei, oder dass keinem Dinge ein ihm widersprechendes Prädikat zukomme, beizumessenden Bedeutung scheint mir einer Einschränkung zu bedürfen. Dem sich Widersprechen nämlich, welches als ein negatives Kennzeichen der Wahrheit ein positives der Unwahrheit ist, steht eine Eigenschaft gegenüber, die umgekehrt ein negatives

[1]) Ich zitiere die Werke Kants nach der Ausgabe von Rosenkranz.

Kennzeichen der Unwahrheit und ein positives der Wahrheit ist, das eine, sofern kein Urteil, dem sie zukommt, unwahr sein kann, das andere, sofern jedes Urteil, dem sie zukommt, wahr sein muss — unter der Bedingung, dass der beurteilte Gegenstand existiere (denn jedes Urteil setzt, wie ich in meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik, zweite, völlig neue Bearbeitung" und in zwei späteren Abhandlungen nachgewiesen zu haben glaube, die Existenz seines Gegenstandes voraus und kann nur dann wahr sein, wenn diese Voraussetzung es ist). Es ist dies die Eigenschaft, welche die Eigentümlichkeit der analytischen Urteile ausmacht, und welche, wenn von diesen nur die bejahenden in Betracht gezogen werden, darin besteht, dass das Prädikat mit dem ursprünglichen oder konstituierenden Inhalte des Subjektsbegriffs (d. i. demjenigen Inhalte dieses Begriffs, dadurch er erst Begriff gerade dieses Gegenstandes und keines anderen ist) oder einem Bestandteile desselben identisch ist. In die Bedeutung, die Kant dem Satze des Widerspruchs zuschreibt, teilt sich derselbe demnach mit einem anderen Satze. Es giebt zwei oberste Grundsätze derjenigen Urteile, die sich aus sich selbst, d. i. durch blosse Vergleichung mit dem, was durch ihren Subjektsbegriff vermöge seines konstituierenden Inhaltes von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes vorgestellt wird, als wahr oder unwahr erkennen lassen, der analytischen und der sich widersprechenden, m. a. W. der nicht-synthetischen. Der eine, das Prinzip des Widerspruchs, erklärt jedes sich widersprechende Urteil für unwahr, der andere, der sich den überlieferten Namen des Prinzips der Identität aneignen darf, jedes analytische oder, nach Leibnizens Terminologie, jedes identische für wahr. Der dem Ausdrucke für das Prinzip des Widerspruchs „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht" entsprechende Ausdruck für das der Identität würde sein: „Jedem (existierenden) Dinge kommt jedes Prädikat zu, welches mit einer zum konstituierenden Inhalte seines Begriffs gehörenden Bestimmtheit identisch ist." Das Prinzip des Widerspruchs ist das aus dem Zwecke, Wahres d. i. mit dem Gegenstande Uebereinstimmendes zu denken, fliessende unbedingte Verbot sich widersprechender Urteile, das Prinzip der Identität die aus jenem Zwecke fliessende unbedingte Erlaubnis analytischer (identischer).

Dass es ein Prinzip gebe, welches uns in den Stand setze, die Wahrheit gewisser Urteile aus ihnen selbst zu erkennen, stellt, nach den oben angeführten Worten, auch die Kritik d. r. V. nicht

in Abrede. Sie meint aber, dasselbe sei kein anderes als dasjenige, nach welchem wir die Unwahrheit gewisser Urteile aus ihnen selbst erkennen, das des Widerspruchs, da die Erkenntnis der Wahrheit eines Urteils in derjenigen der Unwahrheit seines Widerspiels enthalten sei. In derselben Weise liesse sich die Behauptung rechtfertigen, das Prinzip, mittels dessen wir die Unwahrheit eines Urteils aus ihm selbst erkennen, sei kein anderes als das uns zur Erkenntnis der Wahrheit eines Urteils dienende der Identität, denn es ist auch die Erkenntnis der Unwahrheit eines Urteils in der der Wahrheit seines Widerspiels enthalten. Aber beides ist unrichtig. Das Prinzip der Identität sagt bloss, dass jedes analytische Urteil wahr, nicht auch, dass ein einem wahren contradiktorisch entgegengesetztes unwahr, und das Prinzip des Widerspruchs bloss, dass jedes sich widerspechende Urteil unwahr, nicht auch, dass ein einem unwahren contratiktorisch entgegengesetzes wahr sei; jenes reicht also niemals dazu aus, die Unwahrheit, dieses niemals, die Wahrheit eines Urteils zu erkennen.

Indem ich dem Prinzipe des Widerspruchs als einem positiven Kriterium der Unwahrheit das der Identität als ein positives Kriterium der Wahrheit zur Seite stelle, schliesse ich mich an Christian Wolff an, von dessen Lehre über die Kriterien weiter unten näher die Rede sein wird. Ich kehre damit aber auch zu der Ansicht zurück, die Kant selbst in zwei früheren Schriften, der Abhandlung „Ueber die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" (1762) und der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" (1763) ausgesprochen und in einer gleich zu erörternden Weise näher bestimmt hatte.[1]) Ueber den Grund, warum er nicht bei derselben geblieben ist, geben meines Wissens seine Schriften keine Auskunft.

2. In den eben genannten Schriften erklärt Kant das Prinzip der Identität für den Grundsatz, auf dem die bejahenden, dass des Widerspruchs für denjenigen, auf dem die verneinenden Urteile beruhen. „Alle bejahenden Urteile, sagt er in der ersten (I, S. 73), stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Ein-

[1]) Auch in dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" (1763) ist von der Regel der Identität und dem Satze des Widerspruchs die Rede (I, S. 157, 159). — Die von Jaesche herausgegebene Logik stellt zuerst an die Spitze der formalen Kriterien der Wahrheit den Satz des Widerspruchs, dass keine Erkenntnis sich widersprechen dürfe, und lässt den der Identität bei Seite, bezeichnet dann aber kurz darauf den ersten logischen Grundsatz als den „Satz des Widerspruchs und der Identität" (III, S. 220, 222).

stimmung: cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum, alle verneinenden unter dem Satze des Widerspruchs: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.“ „Alle wahren Urteile, heisst es in der zweiten (I, S. 102 f.), müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, dass etwas als ein Merkmal von einem Dinge d. h. als einerlei mit dem Merkmal eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urteil wahr, wenn das Subjekt mit dem Prädikate identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, dass etwas einem Dinge als widersprechend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urteil wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urteile enthält, heisst: einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen der Verneinung ausdrückt: keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruches ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urteile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt: dass sie dem Satze des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Anbetracht der verneinenden hat.“

Ich kann es nicht für eine vollkommen angemessene Erklärung von dem Wesen der Bejahung und der Verneinung halten, dass B in dem bejahenden Urteile A ist B als einerlei mit einem Merkmale des Dinges A, in dem verneinenden A ist nicht B als dem Dinge A widersprechend vorgestellt werde. Das verneinende Urteil A ist nicht B hat, wie ich in meiner oben erwähnten Schrift über die Grundprobleme der Logik nachgewiesen zu haben glaube, den Sinn, die Vorstellung von B als einem Merkmale von A oder, was dasselbe ist, die Prädizierung des Merkmals B von dem Gegenstande A für unwahr zu erklären, zu verwerfen. Das ihm gegenüberstehende bejahende Urteil A ist B dagegen erklärt die Prädizierung des Merkmals B von dem Gegenstande A für wahr, bestätigt sie. Die Prädizierung des Merkmals B von dem Gegenstande A, die in A ist B für wahr, in A ist nicht B für unwahr erklärt wird, ist selbst schon ein Urteil, und zwar ein weder bejahendes noch verneinendes, wenn man unter Bejahung den positiven Gegensatz der Verneinung, also die Bestätigung einer Prädizierung versteht,

jedoch ein bejahendes, wenn man so ein Urteil schon darum nennt, weil es nicht verneinend ist; sie ist ein nur in einem weiteren Sinne des Wortes bejahendes Urteil. Kant sagt in der Abhandlung über die syllogistischen Figuren (I, S. 57): „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heisst urteilen. Das Ding selbst ist das Subjekt, das Merkmal das Prädikat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder sein ausgedrückt, welches' wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädikat als ein Merkmal des Subjekts bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädikat als ein dem Subjekte entgegengesetztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem ersten Fall ist das Urteil bejahend, in dem andern verneinend." Das Bejahen und das Verneinen sind in der That ein Vergleichen, — aber nicht eines Merkmals mit einem Dinge, sondern der Beziehung eines Merkmals auf ein Ding oder, was dasselbe ist, der Prädizierung eines Merkmals von einem Dinge mit diesem Dinge; die Bejahung findet das Verglichene übereinstimmend mit dem, womit es verglichen wird, die Verneinung ihm widerstreitend.

Ueber die Beziehung der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs zu dem Gegensatze der bejahenden und der verneinenden Urteile ergiebt sich hieraus Folgendes. Schon die blossen Prädizierungen, nicht erst die im engeren Sinne des Wortes bejahenden und verneinenden Urteile, fallen unter den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit. Es giebt ferner unter ihnen solche, die analytisch sind, und solche, die einen Widerspruch enthalten. Ist z. B. das im engeren Sinne des Wortes bejahende Urteil „Alle Dreiecke sind dreiwinkelig" analytisch, so ist dies auch schon die blosse Prädizierung der Dreiwinkeligkeit von den Dreiecken, und dann ist sich widersprechend nicht bloss die Verwerfung dieser Prädizierung, das verneinende Urteil „Einige Dreiecke sind nicht dreiwinkelig", sondern auch die blosse Prädizierung der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken. Daher finden die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs schon auf blosse Prädizierungen, nicht erst auf im engeren Sinne des Wortes bejahende und auf verneinende Urteile Anwendung; das erstere ist ein Kriterium der Wahrheit, das andere ein solches der Unwahrheit schon in Beziehung auf blosse Prädizierungen. Nun erklärt ein im engeren Sinne des Wortes bejahendes Urteil die in ihm enthaltene Prädizierung für wahr, ein verneinendes die in ihm enthaltene für unwahr. Wenn mithin eine Prädizierung AB analytisch ist, so gelangt man zu dem im engeren

Sinne des Wortes bejahenden Urteil A ist B mittelst des Prinzips der Identität, und wenn eine Prädizierung AB einen Widerspruch enthält, so gelangt man zu dem verneinenden Urteile A ist nicht B mittelst des Prinzips des Widerspruchs. Ist m. a. W. eine Prädizierung AB so beschaffen, dass sie aus sich selbst als wahr oder unwahr erkannt werden kann, kurz, ist sie nicht synthetisch, so entscheidet über sie, wenn sie analytisch ist, das analytische im engeren Sinne des Wortes bejahende Urteil A ist B, indem es sich des Satzes der Identität als Kriteriums der Wahrheit bedient, und, wenn sie einen Widerspruch enthält, das analytische und verneinende Urteil A ist nicht B, indem es sich des Satzes des Widerspruchs als Kriteriums der Unwahrheit bedient. Z. B. das bejahende analytische Urteil „Die Dreiecke sind dreiwinkelig“ entspringt aus der Wahrnehmung des analytischen Charakters der Prädizierung der Dreiwinkeligkeit von den Dreiecken, das verneinende analytische Urteil „Die Dreiecke sind nicht vierwinkelig“ aus der Wahrnehmung eines Widerspruchs in der Prädizierung der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken. Insofern hatte Kant Recht, das Prinzip der Identität für die gemeinschaftliche Formel der bejahenden (genauer der bejahenden analytischen) und das des Widerspruchs für die der verneinenden (analytischen) zu erklären.

Wenn jedoch diese Bestimmung dahin verstanden werden soll, dass das Prinzip der Identität das Kriterium der Wahrheit und in diesem Sinne der oberste Grundsatz der bejahenden analytischen Urteile sei, und das des Widerspruchs dieselbe Bedeutung für die verneinenden habe, dass also nicht bloss die bejahenden analytischen Urteile selbst nach dem Prinzip der Identität, die verneinenden (z. B. kein Dreieck ist vierwinkelig) nach dem des Widerspruchs über Wahrheit und Unwahrheit (nämlich der ihnen zu Grunde liegenden Prädizierung) entscheiden, sondern dass auch die Entscheidung über die Wahrheit eines analytischen Urteils dann, wenn es bejahend sei, wiederum nach dem Prinzipe der Identität, und dann, wenn es verneinend sei, wiederum nach dem Prinzipe des Widerspruchs erfolge: so ist sie zwar insoweit richtig, als sie das Prinzip der Identität, unrichtig aber insoweit, als sie das Prinzip des Widerspruchs betrifft. Das Prinzip der Identität ist das Kriterium der Wahrheit sowohl der nur im weiteren Sinne des Wortes als auch der im engeren Sinne des Wortes b e j a h e n d e n analytischen Urteile (sowohl der analytischen blossen Prädizierungen, als auch der eine solche Prädizierung bestätigenden Urteile, die selbst

bereits Anwendungen dieses Kriteriums sind.) Mittelst seiner wird z. B. als wahr erkannt die blosse Prädizierung der Dreiwinkeligkeit von den Dreiecken und weiter das diese Erkenntnis ausdrückende bejahende Urteil „Die Dreiecke sind dreiwinkelig". Das Prinzip des Widerspruchs dagegen ist überhaupt kein Kriterium der Wahrheit, sondern ein solches der Unwahrheit, und zwar findet es gleich dem der Identität Anwendung nur auf die bejahenden Urteile, nämlich auf die sich widersprechenden bejahenden. Mittelst seiner wird z. B. als unwahr erkannt die Prädizierung der Vierwinkeligkeit von den Dreiecken und weiter das diese Prädizierung bestätigende, sich widersprechende Urteil „Die Dreiecke sind vierwinkelig". Für die Prüfung eines verneinenden Urteils reichen die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs niemals aus. Das Urteil A ist nicht B wird, wenn es analytisch ist, als wahr erkannt, indem zuerst das entsprechende bejahende A ist B als sich widersprechend und mittelst des Prinzips des Widerspruchs als unwahr erkannt und dann der Satz „Das contradiktorische Gegenteil eines unwahren Urteils ist wahr" angewandt wird. Und wenn das verneinende Urteil A ist nicht B sich widerspricht, so wird es als unwahr erkannt, indem zuerst das entsprechende bejahende A ist B als analytisch und mittelst des Prinzips der Identität als wahr erkannt und dann der Satz „Das contradiktorische Gegenteil eines wahren Urteils ist unwahr" angewandt wird. Z. B. die Wahrheit des Urteils „Die Dreiecke sind nicht vierwinkelig" wird aus der Unwahrheit des entgegengesetzten „Einige Dreiecke sind vierwinkelig", die Unwahrheit des Urteils „Einige Dreiecke sind nicht dreiwinkelig" aus der Wahrheit des entgegengesetzten „Alle Dreiecke sind dreiwinkelig" erkannt. Dass dem so ist, ergiebt sich aus dem über das Wesen der Verneinung Festgestellten, wonach das Urteil A ist nicht B, wenn es analytisch ist, den Sinn hat, die sich widersprechende Prädizierung AB, also das zu den bejahenden im weiteren Sinne des Wortes gehörende sich widersprechende Urteil A ist B, und, wenn es sich widerspricht, den Sinn, die analytische Prädizierung AB oder das bejahende analytische Urteil A ist B für falsch zu erklären.

Man wolle beachten, dass diese Ansicht über die Art, wie die verneinenden analytischen Urteile als wahr und die verneinenden sich widersprechenden als unwahr erkannt werden, die entgegengesetzte bezüglich der bejahenden fordert, dass nämlich die Erkenntnis der Wahrheit eines bejahenden analytischen Urteils nicht

durch die der Unwahrheit des ihm contradiktorisch entgegengesetzten, und die Erkenntnis der Unwahrheit eines bejahenden sich widersprechenden nicht durch die der Wahrheit des ihm contradiktorisch entgegengesetzten vermittelt, sondern dass jene lediglich durch Anwendung des Prinzips der Identität, diese lediglich durch Anwendung des Prinzips des Widerspruchs gewonnen werde. Es wäre ja offenbar nicht möglich, die Wahrheit eines verneinenden analytischen Urteils aus der Unwahrheit des bejahenden sich widersprechenden, das ihm contradiktorisch entgegengesetzt ist, zu erkennen, wenn das letztere den es um seine Geltung Befragenden wieder an das erstere verwiese; und ebenso hat die Möglichkeit, die Unwahrheit eines verneinenden sich widersprechenden Urteils aus der Wahrheit des bejahenden analytischen, das ihm contradiktorisch entgegengesetzt ist, zu erkennen, offenbar zur Voraussetzung, dass man, um die Wahrheit des letzteren zu erkennen, nicht schon die Unwahrheit des ersteren erkannt zu haben brauche.

In der Ansicht, dass das Prinzip der Identität auf die bejahenden, das des Widerspruchs auf die verneinenden Urteile zu beziehen sei, hatte Kant einen Vorgänger: Reimarus. „Die Urteile, heisst es in dessen Vernunftlehre (4. Aufl. § 117) . . . richten sich nach den Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs; und zwar die bejahenden besonders, nach der Regel der Einstimmung; die verneinenden, nach der Regel des Widerspruchs. Sobald wir nämlich durch die Vergleichung einsehen, dass die Vorstellung des Hintergliedes [Prädikates] einerlei enthalte mit der Vorstellung des Vordergliedes [Subjektes]: so müssen wir in oder bei dem Vordergliede auch das Hinterglied gedenken, und also beide mit einander verknüpfen, d. i. Eins von dem Andern bejahen. Sobald wir hingegen einsehen, dass die Vorstellung des Hintergliedes der Vorstellung des Vordergliedes widerspreche: so ist es uns natürlicherweise nicht möglich, in und bei dem Ersteren auch das Letztere zu gedenken: Wir müssen die Begriffe von einander trennen, d. i. das Letzte von dem Ersten verneinen.“

Auch die Auffassung, die ich eben zu begründen versucht habe, dass nicht bloss das Prinzip der Identität sondern auch das des Widerspruchs eine Regel sei, die unmittelbar nur zur Prüfung bejahender Urteile dienen könne, ist nicht neu. Sie findet sich schon in der Logik Christian Wolffs, nur dass hier die Identität und der Widerspruch für die Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit aller bejahenden Urteile erklärt werden, als ob jedes

Urteil entweder analytisch oder sich widersprechend wäre. In dem De veritatis criterio überschriebenen Kapitel (§§ 505 ff.) folgert Wolff zunächst aus der Begriffsbestimmung der Wahrheit, nach der sie in der Uebereinstimmung eines Urteils mit seinem Gegenstande besteht: ein allgemeines Urteil sei wahr, wenn das Prädikat durch das Subjekt und seine Determination (d. i. die ihm hinzugefügte Bedingung, z. B. in dem Satze „Jede einem Kreise eingeschriebene gleichseitige Figur ist gleichwinkelig" die Bedingung, dass die gleichseitige Figur einem Kreise eingeschrieben sei) bestimmt sei, ein besonders bejahendes, wenn es unter einem allgemein bejahenden enthalten sei (z. B. dass einige Dreiecke drei Winkel haben, sei wahr, weil alle Dreiecke so beschaffen seien, oder dass einige Steine warm seien, sei wahr, weil alle eine Zeit lang der Sonne ausgesetzten es seien), ein singulär bejahendes, wenn das Prädikat bestimmt sei durch das, was in dem Begriffe des beurteilten Gegenstandes als des in einem gewissen gegebenen Zustande befindlichen Individuums enthalten sei; allgemein also könne von der Wahrheit eines bejahenden Urteils die Realdefinition gegeben werden, sie sei die Bestimmbarkeit des Prädikats durch den Begriff des Subjekts (determinabilitas praedicati per notionem subjecti). Dieselbe Definition aber, behauptet er weiter, könne auch von der Wahrheit eines Urteils überhaupt gegeben werden. Was man nämlich die Wahrheit eines verneinenden Urteils nenne, bestehe darin, dass das entgegengesetzte bejahende falsch sei, denn das eben sei der Sinn eines verneinenden Urteils, dass das entgegengesetzte bejahende unwahr sei (In propositione negativa significamus, praedicatum non convenire subjecto, quod opposita affirmativa eidem tribuendum ... Qui enim ait, A non esse B, is falsum esse pronunciat, quod A sit B), woraus man sehe, dass der Begriff der Wahrheit auf die verneinenden Urteile eigentlich gar nicht anwendbar sei, und dass also auch die Definition der Wahrheit auf diese keine Rücksicht zu nehmen brauche (unde liquet, propositionibus negativis proprie loquendo non convenire veritatem, neque adeo earum habendum esse rationem, ubi veritas accurata definitione determinanda). Sodann sich zu dem Begriffe der Unwahrheit wendend, beweist Wolff: ein bejahendes Urteil sei unwahr, wenn das Prädikat dem Begriffe des Subjektes widerstreite. Hieran schliesst sich die Bestimmung der Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit. Das Kriterium der Wahrheit sei die Bestimmbarkeit des Prädikates durch den Begriff des Subjektes, denn der Realdefinition der Wahrheit zufolge reiche es hin,

diese Eigenschaft an einem gegebenen Urteile zu bemerken, um seine Wahrheit (d. i. nach der Nominaldefinition, seine Uebereinstimmung mit dem Gegenstande), zu erkennen; das Kriterium der Unwahrheit bestehe darin, dass das Prädikat dem Subjekte widerstreite, und eben dieses sei auch, nach dem über die verneinenden Urteile Gesagten, das Kriterum dessen, was man die Wahrheit eines verneinenden Urteils nenne.

3. Es hat sich hiermit herausgestellt, dass es, um die obersten formalen Grundsätze anzugeben, noch nicht genügt, dem Prinzipe des Widerspruchs, welchem die Kritik d. r. V. allein diesen Rang zugestehen will, in Uebereinstimmung mit früheren Schriften Kants das der Identität hinzuzufügen. Denn auch die beiden Sätze, von denen sich gezeigt hat, dass sie zur Prüfung der verneinenden nichtsynthetischen Urteile unentbehrlich sind, sind oberste formale Grundsätze, wenn sie auch insofern dem Prinzipe der Identität untergeordnet sind, als sie, wie übrigens dieses selbst, analytische Urteile sind (man findet sie durch blosse Betrachtung der Begriffe der Wahrheit des bejahenden und des verneinenden Urteils), und also mittelst des Prinzips der Identität als wahr erkannt werden, — die Sätze: 1. das contradiktorische Gegenteil eines wahren Urteils ist unwahr, oder, contradiktorisch entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr sein, 2. das contradiktorische Gegenteil eines unwahren Urteils ist wahr, oder, contradiktorisch entgengesetzte Urteile können nicht beide falsch sein. Der erste, dem Aristoteles auch den Ausdruck gab: „Es ist unmöglich, dass dasselbe demselben in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme“, wurde im scholastischen Zeitalter der Satz des Widerspruchs genannt, und auch jetzt noch verstehen unter dieser Benennung viele Logiker ihn. Der andere wird von einigen als Prinzip des ausgeschlossenen Dritten bezeichnet. Beide sind zusammengefasst in dem Satze, der gemeiniglich als Prinzip des ausgeschlossenen Dritten bezeichnet wird (Ueberweg, der die Namen Prinzip des Widerspruchs und Prinzip des ausgeschlossenen Dritten in dem eben angegebenen Sinne verwendet, nennt ihn das Prinzip der contradiktorischen Disjunktion): Von zwei contradiktorisch entgegengesetzten Urteilen (über einen existierenden Gegenstand) ist in allen Fällen das eine wahr, das andere unwahr, oder, Jedem Dinge kommt jedes beliebige Prädikat entweder zu oder nicht zu.

Mit diesen beiden Prinzipien hat es eine wesentlich andere Bewandtnis als mit denen der Identität und des Widerspruchs. Sie lehren ein Urteil als wahr oder unwahr erkennen — nicht durch

Betrachtung der ihm für sich, als einzelnem Urteile, eigenen Beschaffenheit, sondern durch Vergleichung mit einem anderen Urteile, dessen Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht ist. Sie sind also nicht absolute, sondern relative Kriterien, und eben deshalb Kriterien nicht bloss in Beziehung auf die nichtsynthetischen (die analytischen und die sich widersprechenden), sondern auch in Beziehung auf die synthetischen Urteile.

Die Möglichkeit, ein Urteil durch Vergleichung mit einem anderen, von dem man schon weiss, dass es wahr oder dass es unwahr ist, als wahr oder unwahr zu erkennen, beruht gleich derjenigen, ein Urteil aus sich selbst als wahr oder unwahr zu erkennen, auf zwei Verhältnissen. Das erste besteht darin, dass das, was eines der beiden Vergleichungsglieder bejaht oder verneint, mit dem, was das andere bejaht oder verneint, oder einem Teile davon objektiv, der Sache nach, identisch ist, wie dies z. B. der Fall ist, wenn das eine Kein A ist B, das andere Kein B ist A oder Einige B sind nicht A, oder das eine $m > n$, das andere $n < m$ lautet. Ich bezeichne dieses Verhältnis als Folgen des zweiten Urteils aus dem ersten, und näher sage ich dann, wenn das, was das Vergleichungsglied Y bejaht oder verneint, mit dem *Ganzen*, was das andere, X, bejaht oder verneint, identisch ist, wenn also nicht bloss Y aus X, sondern auch umgekehrt X aus Y folgt (wie dies z. B. bezüglich der beiden Urteile Kein A ist B und Kein B ist A, aber nicht bezüglich der beiden Kein A ist B und Einige B sind nicht A der Fall ist), Y folge *identisch* aus X. Das zweite Verhältnis ist das des Widerspruchs; es besteht darin, dass das eine Vergleichungsglied etwas bejaht oder verneint, was das andere umgekehrt verneint oder bejaht. Von einem Urteile, dessen *ganzer* Inhalt in der Bejahung oder Verneinung dessen besteht, was ein anderes verneint oder bejaht, sage ich, dass es diesem *contradiktorisch* widerspreche. In diesem Verhältnisse steht z. B. Einige A sind nicht B, aber nicht Kein A ist B, zu Alle A sind B.

Geht man nun alle möglichen Fälle durch, so findet man für die Ermittelung der Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils durch Vergleichung mit anerkannt Wahrem oder Unwahrem leicht vier Regeln, die sich auf das Verhältnis des Folgens, und ebenso viele, die sich auf dasjenige des Widerspruchs beziehen. Die ersteren sind: 1. Was aus Wahrem überhaupt folgt, ist wahr, 2. Was aus Unwahrem identisch folgt, ist unwahr (ist es z. B. unwahr, dass kein A B ist, so auch, dass kein B A ist, während es wahr sein kann,

dass einige B nicht A sind), 3. Woraus Wahres identisch folgt, ist wahr (ist z. B. das Urteil kein A ist B wahr, so auch das andere kein B ist A, aus dem es identisch folgt), 4. Woraus überhaupt Unwahres folgt, ist unwahr. Die anderen lauten: 1. Was Wahrem überhaupt widerspricht, ist unwahr, 2. Was Unwahrem contradiktorisch widerspricht, ist wahr, 3. Wem Wahres überhaupt widerspricht, ist unwahr, 4. Wem Unwahres contradiktorisch widerspricht, ist wahr. Der dritte Satz der ersten Gruppe hat indessen nicht die Bedeutung eines Kriteriums der Wahrheit, denn folgt Y aus X identisch, also so, dass auch X aus Y folgt, und weiss man, dass Y wahr ist, so erkennt man die Wahrheit von X nicht daran, dass aus ihm Y, sondern daran, dass es aus Y folgt, also mittelst des ersten Satzes; und in demselben Verhältnisse steht der zweite Satz der ersten Gruppe zum vierten, der dritte Satz der zweiten Gruppe zum ersten, und der vierte Satz der zweiten Gruppe zum zweiten. Demnach giebt es zwei und nur zwei relative Kriterien, die sich auf das Verhältnis des Folgens, und ebenso viele, die sich auf das des Widerspruchs beziehen. Zusammengefasst lauten die ersteren: Was aus Wahrem folgt, ist wahr, und woraus Unwahres folgt, ist unwahr; die anderen: Was Wahrem überhaupt widerspricht, ist unwahr, und was Unwahrem contradiktorisch widerspricht, ist wahr. Da stets ein Urteil Y, das einem Urteile X auf nicht contradiktorische (sondern konträre) Weise widerspricht, einem anderen, das aus X entnommen werden kann, kontradiktorisch widerspricht (z. B. Kein A ist B steht zu Alle sind B im Verhältnisse nicht des contradiktorischen, sondern des konträren Widerspruchs, aber zu dem in Alle A sind B enthaltenen Einige A sind B in dem des contradiktorischen), so darf in dem ersten Gliede des zweiten Satzes das Wort „überhaupt“ durch „kontradiktorisch“ ersetzt werden. Dieser Satz unterscheidet sich also nur unwesentlich von dem Prinzipe des ausgeschlossenen Dritten, und es wird erlaubt sein, auch ihn so zu bezeichnen.[1])

---

[1]) In meiner oben erwähnten logischen Schrift habe ich bei der Ableitung der Regeln für die „Ermittelung der Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils durch Vergleichung mit anerkannt Wahrem oder Unwahrem“ nur die allgemeinen Verhältnisse des Folgens und des Widerspruchs, nicht auch die besonderen des identischen Folgens und des contradiktorischen Widerspruchs in Betracht gezogen, was zur Folge hatte, dass an die Stelle, die dem Satze „Was Unwahrem contradiktorisch widerspricht, ist wahr“ gebührte, der andere „Wem Wahres widerspricht, ist unwahr“, der kein anderes Kriterium angiebt als der vorhergehende „Was Wahrem widerspricht, ist unwahr“, trat.

Dieses Ergebnis stimmt mit der Lehre Kants, wie sie in seiner von Jaesche redigierten Logik vorliegt, überein (III, S. 220—222, 316, 317). Denn auch sie reiht an den Satz des Widerspruchs oder, wie sie sagt, des Widerspruchs und der Identität, als weitere „allgemeine bloss formale oder logische Kriterium“ die beiden eben als relative Kriterien bezeichneten. Den ersten von ihnen nennt sie den Satz des Grundes (welche Bezeichnung sie aber, wovon demnächst weiter die Rede sein wird, auch dem wesentlich davon verschiedenen Satze „Ein jeder Satz muss einen Grund haben“ beilegt), und giebt ihm den Ausdruck: A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Den zweiten, den sie als Grundsatz des ausschliessenden (nicht ausgeschlossenen) Dritten bezeichnet, bringt sie auf die Formel: A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.[1]) Untergeordnet sind auch nach Kant diese beiden Prinzipien dem der Identität bezw. des Widerspruchs in dem Sinne, dass sie mittelst desselben als wahr erkannt oder bewiesen werden können. „Ich

[1]) Beiläufig bemerkt, setzt Kant die Unterscheidung dieser drei formalen Grundsätze in Beziehung zu den Einteilungen der Urteile nach der Modalität und der Relation. Durch den Satz der Identität, sagt die Logik, werde die innere Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urteile bestimmt, auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhe die logische Wirklichkeit einer Erkenntnis als Stoff zu assertorischen Urteilen, auf den Satz des ausschliessenden Dritten gründe sich die logische Notwendigkeit eines Erkenntnisses in einem apodiktischen Urteile. Es gebe, heisst es in einem Briefe an Reinhold (XI, S. 105 f.), drei erste logische Prinzipien der Erkenntnis, den Satz des Widerspruchs von kategorischen, den Satz des Grundes von hypothetischen, den Satz der Einteilung oder Ausschliessung des Mittleren zwischen zwei einander contradiktorisch entgegengesetzten als den Grund disjunktiver Urteile. „Nach dem ersten Grundsatze müssen alle Urteile erstlich, als problematisch (als blosse Urteile), ihrer Möglichkeit nach, mit dem Satze des Widerspruchs, zweitens, als assertorisch (als Sätze), ihrer logischen Wirklichkeit, d. i. Wahrheit, nach, mit dem Satze des z. Grundes, drittens als apodiktisch (als gewisse Erkenntnisse), auf dem princ. exclusi medii inter duo contrad. in Uebereinstimmung stehen; weil das apodiktische Fürwahrhalten nur durch die Verneinung des Gegenteils, also durch Einteilung der Vorstellung eines Prädikats in zwei contradiktorisch entgegengesetzte und durch Ausschliessung des einen derselben gedacht wird.“ Ferner setzt die Logik die Unterscheidung der drei Prinzipien zu der Einteilung der Schlüsse insofern in Beziehung, als sie als Prinzip der kategorischen Schlüsse zwar nicht das Prinzip des Widerspruchs, sondern den Satz Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi, aber als Prinzip der hypothetischen Schlüsse den Satz des Grundes und als Prinzip der disjunktiven den des ausschliessenden Dritten angiebt.

verstehe sehr wohl, heisst es in der Schrift über die Negativen Grössen (1, S. 157f.), wie eine Folge durch den Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum, weil sie durch die Zergiederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Notwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Teilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes, und, indem sie schon in ihm bejaht wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird." Ganz in demselben Sinne spricht sich ein Brief an Reinhold (XI, S. 104f.) aus, nur dass hier statt der Regel der Einstimmung das Prinzip des Widerspruchs als dasjenige genannt wird, wonach mit dem Grunde auch die Folge gesetzt sei; desgleichen die Kritik d. r. V., wenn sie sagt (S. 702): „ein synthetischer Satz kann nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann." Auch von dem Prinzipe des ausgeschlossenen Dritten erklärt die Kritik d. r. V. (S. 447) ausdrücklich, dass es auf dem des Widerspruchs beruhe.

4. Den von Leibniz für ein metaphysisches Prinzip eingeführten Namen Satz des zureichenden Grundes (oder des Grundes) legt Kant, wie oben bemerkt wurde, auch einem Satze bei, der etwas ganz anderes besagt als der, welchem ich den Ausdruck gegeben habe „Was aus Wahrem folgt, ist wahr, woraus Unwahres folgt, ist unwahr", nämlich dem Satze „Ein jeder Satz muss einen Grund haben", und auch diesem misst er den Rang eines logischen Grundsatzes und Kriteriums der Wahrheit bei. Dass ein jeder Satz einen Grund haben müsse, sagt er in der Schrift „Ueber eine Entdeckung etc." (I, S. 409f.), das sei das logische oder formale Priznip der Erkenntnis, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet sei. Satz nämlich heisse soviel wie assertorisches Urteil, es gehöre aber zum Begriffe des assertorischen Urteils, gegründet zu sein, denn eben darin bestehe der Unterschied des assertorischen Urteils und des problematischen „Man denke sich, es sei u. s. w.", dass jenes gegründet sei, dieses nicht; ein Satz, der nicht gegründet wäre, wäre also kein Satz. Auch in der von Jaesche redigierten Logik giebt er dem Satze des zureichenden Grundes, indem er ihn als das zweite formale Kriterium der Wahrheit einführt, zunächst den Ausdruck, eine Erkenntnis müsse gegründet sein.

Das Gegründet-sein ist eine Eigenschaft, die nicht an jedem Urteile wirklich angetroffen wird, sondern, wie es in Kants Logik heisst, zur logischen Volkommenheit eines Urteils gehört. Wird nun gefragt, worin die Seite der logischen Vollkommenheit eines Urteils bestehe, aus der die Forderung des Gegründet-seins entspringe, so ist dies weder, wie die Schrift „Ueber eine Entdeckung etc." angiebt, die assertorische Modalität, noch, wie die Logik meint, die Wahrheit. Denn unter dem Gegründet-sein einer Behauptung wird allgemein verstanden, dass der Behauptende die Wahrheit seiner Behauptung darzuthun im Stande sei, dass er, wie Drobisch sagt (Neue Darstellung der Logik, 3. Aufl., § 57), einen unmittelbaren oder mittelbaren Nachweis ihrer Wahrheit zu geben und so sie logisch zu rechtfertigen vermöge, oder dass er eine Bürgschaft für ihre Wahrheit besitze, und nichts deutet meines Wissens darauf hin, dass Kant etwas anderes darunter verstanden hätte; ein Urteil kann aber assertorisch sein, ohne wahr zu sein, und ein assertorisches Urteil kann wahr sein, ohne dass der es Denkende seine Wahrheit nachzuweisen im Stande ist. Nicht in der assertorischen Modalität und nicht in der Wahrheit, sondern in der Gewissheit, die keinem Urteile fehlen darf, welches auf den Namen einer Erkenntnis Anspruch macht, besteht diejenige logische Vollkommenheit, die einem Urteile durch sein Gegründet-sein verliehen wird. Der Satz vom zureichenden Grunde fordert nicht von den Urteilen überhaupt, dass sie assertorisch, noch von den assertorischen, dass sie wahr, sondern von denen, die assertorisch und wahr sind, (wenn man, wie Kant in der angeführten Stelle, unter einem assertorischen Urteile ein solches versteht, das nicht bloss versuchsweise aufgestellt wird, „um zu sehen, was daraus folgt", sondern ein wirklich vollzogenes), dass sie auch gewiss seien. Wenn dem aber so ist, so gehört er gar nicht zu den Kriterien der Wahrheit, wie er auch dann nicht dazu gehören würde, wenn er forderte, dass ein jedes Urteil assertorisch oder ein Satz sei, da ein Urteil assertorisch sein kann, ohne wahr zu sein. Es giebt allerdings ein Kriterium der Wahrheit, welches, mit Kants Logik zu reden, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betrifft, aber dies ist nicht der Satz „Ein jeder Satz muss einen Grund haben", sondern der von diesem vorausgesetzte, völlig von ihm verschiedene: „Was aus Wahrem folgt, ist wahr, und woraus Unwahres folgt, ist unwahr" oder „Was gegründet ist, d. i. einen wahren Grund hat, ist wahr, und was der Grund vom Unwahren ist, ist selbst unwahr."

5. Ich muss jetzt noch einmal zu den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs zurückkehren, denn das Ergebnis der oben über sie angestellten Betrachtung (dass sie Kriterien seien, das erste ein solches, mittelst dessen die bejahenden analytischen Urteile als wahr, das andere ein solches, mittelst dessen die bejahenden sich widersprechenden als unwahr erkannt werden, während es zur Erkenntnis der Wahrheit eines verneinenden analytischen und der Unwahrheit eines verneinenden sich widersprechenden der in dem Satze des ausgeschlossenen Dritten zusammengefassten Kriterien bedürfe), — dieses Ergebnis gründet sich auf eine Voraussetzung, die der Rechtfertigung bedarf, nämlich die, dass es sowohl analytische als auch sich widersprechende Urteile gebe, und dass zu beiden Klassen solche gehören, die bejahend seien.

Wären alle analytischen Urteile verneinend, dagegen alle sich widersprechenden bejahend, so hätte die Kritik d. r. V. Recht gethan, das Prinzip der Identität zu beseitigen, und nur darin hätte sie gefehlt, dass sie meinte, das Prinzip des Widerspruchs diene nicht bloss dazu, die Unwahrheit der sich widersprechenden, sondern sei auch hinreichend, die Wahrheit der (verneinenden) analytischen Urteile zu erkennen. Denn dazu bedarf es noch des in dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten enthaltenen Satzes, der von einigen Logikern selbst so bezeichnet wird. Nicht der Kantische Satz des Widerspruchs, sondern der von Leibniz in der Monadologie so benannte zusammengesetzte „Alles, was einen Widerspruch enthält, ist falsch, und alles was einem Falschen contradiktorisch entgegengesetzt ist, ist wahr“ wäre das hinreichende Kriterium für alle Urteile, die unmittelbar aus sich selbst als wahr oder unwahr erkannt werden können.

Wären umgekehrt alle sich widersprechenden Urteile verneinend, alle analytischen bejahend, so käme der Kantische Satz des Widerspruchs in Wegfall. Die Unwahrheit eines sich widersprechenden Urteils würde stets daraus erkannt, dass es einem analytischen, nach dem Prinzipe der Identität als wahr erkannten widerspreche. Der Widerspruch wäre also allgemein ein Verhältnis zwischen zwei Urteilen A ist B und A ist nicht B, von denen das eine verneinte, was das andere bejahte. Von einem einzelnen Urteile A ist nicht B könnte nur in dem Sinne gesagt werden, es enthalte einen Widerspruch, dass damit gemeint wäre, es widerspreche einem anderen A ist B, das als ein analytisches implicite in dem Subjektsbegriffe A enthalten sei. Die obersten formalen

Prinzipien der Urteilsprüfung wären der Satz der Identität und der ursprünglich als principium contradictionis bezeichnete, im Prinzipe des ausgeschlossenen Dritten enthaltene Aristotelische Satz, dass allgemein das contradiktorische Gegenteil eines wahren Urteils unwahr sei. Diesen Standpunkt vertritt (in der Anerkennung des Prinzips der Identität allerdings nicht ohne einiges Schwanken) die Logik Ueberwegs.

Gäbe es endlich weder bejahende analytische noch bejahende sich widersprechende Urteile, so wären, wie Sigwart lehrt, der mit Ueberweg in der Behauptung, dass im Verhältnisse des Widerspruchs niemals das Prädikat B und das Subjekt A eines Urteils, sondern immer nur zwei Urteile A ist B und A ist nicht B stehen können, übereinstimmt, die Sätze der Identität und des Widerspruchs beide unanwendbar. Es gäbe dann überhaupt keine formalen Grundsätze, mittelst deren ein Urteil aus sich selbst, sondern nur solche, mittelst deren ein Urteil durch Vergleichung mit einem anderen, dessen Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht wäre, oder mit einer Verbindung solcher als wahr oder unwahr erkannt werden könnte, — keine absoluten, sondern nur relative Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit. Beiläufig bemerkt müsste dann auch die Möglichkeit verneinender analytischer sowie die verneinender sich widersprechender geleugnet werden. Denn die Wahrheit eines verneinenden analytischen Urteils A ist nicht B müsste in der Weise erkennbar sein, dass zuerst die Unwahrheit des entsprechenden bejahenden A ist B mittelst des Prinzips des Widerspruchs, und die Unwahrheit eines verneinenden sich widersprechenden in der Weise, dass zuerst die Wahrheit des entsprechenden bejahenden mittelst des Prinzips der Identität erkannt würde; gäbe es also verneinende analytische Urteile, so müsste es auch bejahende sich widersprechende, und gäbe es verneinende sich widersprechende, so müsste es auch bejahende analytische geben.

Es muss zugestanden werden, dass die Annahme bejahender analytischer Urteile mit einer Schwierigkeit behaftet ist. Ein bejahendes analytisches Urteil ist nach Kants Erklärung ein solches, dessen Prädikat B zum Subjekte A als etwas gehört, was in diesem Begriffe A enthalten ist, so dass die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte durch Identität gedacht wird. Diese Erklärung gilt zunächst von den blossen analytischen Prädizierungen, die nur in dem weiteren Sinne des Wortes bejahend sind, dass sie keine Verneinung enthalten (vgl. o. S. 326.); sie trifft dann weiter zwar

auch für die im engeren Sinne des Wortes bejahenden analytischen Urteile zu, doch ist es angemessener, deren Begriff mit den Worten zu bestimmen, dass sie eine analytische Prädizierung bestätigen. Um ferner dem oft wiederholten Einwurfe Schleiermachers gegen die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile, dass dasselbe Urteil für den einen analytisch, für den anderen synthetisch sein könne, indem der eine vor dem Denken des Urteils A ist B bereits die Bestimmtheit B in den Begriff A, z. B. das Schwer-sein in den Begriff des Körpers, aufgenommen habe, der andere nicht, — um diesem Einwurfe vorzubeugen, möchte ich von den analytischen Prädizierungen bestimmter sagen, ihr Prädikat B gehöre zum konstituierenden oder ursprünglichen Inhalte der Subjektsvorstellung A, d. i. zu denjenigen Bestimmtheiten, durch die A für den Urteilenden erst der besondere von allen andern verschiedene Gegenstand sei, oder die in der Definition des Begriffes A anzugeben sein würden. Auch nach dieser Bestimmung kann zwar derselbe Satz A ist B für den einen der Ausdruck eines analytischen Urteils, für den anderen der eines synthetischen sein, selbst dann, wenn beide mit dem Worte A dasselbe Ding und mit dem Worte B dieselbe Bestimmtheit bezeichnen, denn derselbe Gegenstand A kann durch Begriffe verschiedenen konstituierenden Inhaltes vorgestellt werden (z. B. die Definition irgend einer Pflanzengattung fällt verschieden aus je nach dem Systeme, in das man sie einordnet), aber dann sind auch das analytische Urteil, das der eine, und das synthetische, das der andere mit dem Satze A ist B ausdrückt, inhaltlich verschieden, obwohl sie demselben Gegenstande dieselbe Bestimmtheit zuschreiben. Die Schwierigkeit nun, mit der die Annahme bejahender analytischer Urteile behaftet ist, besteht darin, dass es scheint, jedes derartige Urteil müsse in einem Satze von der Gestalt A ist A oder Ein B seiendes A ist B, also in einer Tautologie, seinen adäquaten Ausdruck finden, während es doch zum Wesen der Prädizierungen sowie der im engeren Sinne des Wortes bejahenden Urteile gehört, in der Auffassung des Gegenstandes irgendwie über das, was schon zur blossen Vorstellung desselben gehört, hinauszukommen. Damit z. B. der Satz „Alle Körper sind ausgedehnt“ ein analytisches Urteil ausdrückte, müsste in ihm das Wort Körper gleichbedeutend mit Ausgedehntes Ding genommen werden; geschieht dies aber, so ist er eine blosse Tautologie. Die Art, wie Kant analytische und tautologische Urteile unterscheidet, erweist sich bei näherer Ueberlegung als unhaltbar. Das Prädikat eines tautologischen Urteils, bestimmt er, sei offen,

das eines analytischen versteckter Weise im Subjektsbegriffe enthalten, oder die Identität der Begriffe sei in den tautologischen Urteilen eine ausdrückliche (explicita), in den analytischen eine nicht-ausdrückliche (implicita); daher diene ein analytisches Urteil dazu, einen Begriff zu erläutern, ein unentwickelt (implicite) darin liegendes Merkmal durch Entwicklung (explicatio) klar zu machen, tautologische Sätze dagegen seien virtualiter leer oder folgenleer und ohne Nutzen und Gebrauch (Kr. d. r. V. S. 21, Logik S. 291 f.). Allein ein Urteil, welches den Begriff eines Dinges klar macht, indem es ein zum konstituierenden Inhalte desselben gehörendes Merkmal B angiebt, hat zum Gegenstande nicht das Ding A, sondern entweder seinen Namen oder seinen Begriff. Sagt es aber von dem Worte A aus, es sei der Name eines Dinges, zu dessen Merkmalen B gehöre, z. B. von dem Worte Körper, es bezeichne die ausgedehnten Dinge, so ist es ohne Zweifel synthetisch; und sagt es von dem Begriffe des Dinges A aus, er sei der Begriff eines B-seienden Dinges, so erhebt sich wieder die Frage, wie es analytisch sein könne, ohne tautologisch zu sein.

Ich brauche, um die hiermit dargelegte Schwierigkeit zu beseitigen, nur darauf aufmerksam zu machen, dass nicht bloss zwei Vorstellungen denselben Gegenstand haben und doch inhaltlich verschieden sein können, indem sie ihn durch verschiedene Bestimmtheiten von allen anderen Gegenständen unterscheiden, also verschiedene Bestimmtheiten zu konstituierenden Inhalten haben (wie dies z. B. bei den Vorstellungen des Gebirges, auf dem der Rhein, und desjenigen, auf dem die Reuss entspringt, der Fall ist), sondern dass auch dieselbe Bestimmtheit desselben Gegenstandes verschieden aufgefasst werden kann, dass also zwei Vorstellungsinhalte objektiv, der Sache nach, identisch, und subjektiv, der Auffassung nach, oder als Vorstellungsinhalte, verschieden sein können. Wenn ich z. B. die zwei bestimmte Punkte a und b mit einander verbindende Linie das eine Mal so vorstelle, dass ich sie als von a nach b, das andere Mal so, dass ich sie als von b nach a gehend auffasse, so haben diese beiden Vorstellungen nicht nur denselben Gegenstand, die Linie ab, sondern werden auch durch Bestimmtheiten, die zwar subjektiv verschieden, aber objektiv identisch sind, konstituiert, denn in der Linie ab selbst ist zwischen dem Gehen von a nach b und dem Gehen von b nach a kein Unterschied. Oder die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit sind Bestimmtheiten, die der Sache nach identisch sind, denn in keinem Dreiecke kommt die

eine zu der anderen hinzu, sondern indem ein Dreieck die eine hat und inwiefern es sie hat, hat es auch die andere, aber ich fasse dieselbe Bestimmtheit anders auf, wenn ich sie als Dreiseitigkeit und wenn ich sie als Dreiwinkeligkeit auffasse. Oder vergleiche ich die Eigenschaft der Zahl Zwölf, die Summe von Sieben und Fünf zu sein, mit der Eigenschaft, die Summe von Elf und Eins zu sein, so finde ich in der Sache keinen Unterschied zwischen ihnen, denn ich brauche nur das, was ich dadurch vorstelle, dass ich die Summe von Sieben und Fünf vorstelle, insoweit, als ich es durch dieses Vorstellen im Bewusstsein habe, zu betrachten, um die Eigenschaft, Summe von Elf und Eins zu sein, und überhaupt alle Beschaffenheiten der Zahl Zwölf in ihm zu entdecken; alle Eigenschaften der Zahl Zwölf sind also teils, wie das Elf plus Eins sein, mit dem Sieben plus Fünf sein identisch, teils, wie das Gerade-sein, darin enthalten; es giebt nichts, was man zu dem Sieben plus Fünf sein noch hinzufügen müsste, um das Zwölf sein zu bekommen; und doch denke ich etwas anderes, wenn ich von der Zahl Zwölf denke, sie sei Sieben plus Fünf, als wenn ich von ihr denke, sie sei Elf plus Eins. Aus dieser Möglichkeit, dass zwei Vorstellungsinhalte, die als solche verschieden sind, doch durch dieselbe objektive Bestimmtheit gebildet werden, folgt ohne weiteres die bejahender analytischer Urteile. Denn wenn ich von einem Gegenstande eine Bestimmtheit aussage, die mit dem konstituierenden Inhalte seines Begriffes oder einem Teile desselben der Sache nach identisch, aber davon als Vorstellungsinhalt verschieden ist (z. B. von der a mit b verbindenden Linie, dass sie b mit a verbinde, oder von den dreiseitigen Figuren, dass sie drei Winkel haben, oder von einer Grösse x, welche grösser als y sei, dass sie zu y in dem durch die Ungleichung $y < x$ ausgedrückten Verhältnisse stehe, oder von einem Begriffe S, der einem dem Begriffe P untergeordneten Begriffe M untergeordnet sei, dass er dem Begriffe P untergeordnet sei), so ist das nicht eine Tautologie, sondern der Ausdruck eines wirklichen Urteils, und dieses Urteil ist analytisch, da ich es durch eine Betrachtung seines Gegenstandes finde, welche nicht über diejenigen Bestimmtheiten desselben hinausgeht, die den konstituierenden Inhalt seines Begriffes bilden. Kant war freilich (wie daraus hervorgeht, dass er die mathematischen Sätze deshalb für synthetisch hielt, weil sie nur mit Hilfe der Anschauung zu Stande kommen können) der Ansicht, dass ein Urteil, das zu finden es der Betrachtung seines Gegenstandes bedürfe, nicht analytisch sein könne. Allein aus seiner

Begriffsbestimmung der analytischen Urteile folgt dies keineswegs. Diese verlangt nur, dass die Betrachtung des Gegenstandes, auf die sich ein analytisches Urteil gründe, sich auf die seinen Begriff konstituierenden Bestimmtheiten beschränke.[1])

Auch die Annahme sich widersprechender Urteile von bejahender Qualität bedarf einer Rechtfertigung, denn auf den ersten Blick scheint es, als könne ein Urteil in keiner anderen Weise einen Widerspruch enthalten, als indem es von einem Subjekte eine Bestimmtheit verneine, deren Bejahung von ihm analytisch sein würde. Es genügt aber, um diesen Schein zu beseitigen, der Hinweis auf die Thatsache, dass es Bestimmtheiten giebt, von denen man nichts anderes zu kennen braucht als das, was man durch ihre blosse Vorstellung kennt, um zu sehen, dass sie einander ausschliessen, die man m. a. W. nur neben einander zu halten braucht, um zu sehen, dass sie nicht in demselben Dinge vereinigt sein können. In diesem Verhältnisse stehen zu einander z. B. die Bestimmtheiten Grösser als ein Meter und Kleiner als ein Meter; es ist unmittelbar evident, dass jede von ihnen die andere ausschliesst, und daher enthält das Urteil „Einige Linien, die grösser als ein Meter sind, sind kleiner als ein Meter“ einen Widerspruch, den zu bemerken es nur der Vergleichung des Prädikates mit dem Subjekte bedarf. Dasselbe gilt, um noch ein paar Beispiele hinzuzufügen, von den Urteilen „Derjenige meiner Brüder, der später als ich geboren ist, ist älter als ich“, „Es giebt Dreiecke die vier Winkel haben“, „Blaue Augen sind schwarz“ u. dergl.

6. Nächst der Einschränkung, die sich für die Anwendbarkeit der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs als Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit aus der Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Urteile ergiebt, ist das wichtigste in Kants Lehre von den logischen Grundsätzen eine Bestimmung über die allgemeine Bedeutung derselben. Wolff und seine Nachfolger hatten sie an die Spitze der Metaphysik gestellt. Die Identität mit sich selbst und die Widerspruchslosigkeit galten ihnen für Eigenschaften der Dinge, und zwar für solche, in denen alle Dinge übereinstimmen und aus denen alle anderen allen Dingen gemeinsamen Bestimmungen sich müssten ableiten lassen, und die Sätze,

---

[1]) Man wolle zu dieser Erklärung der Möglichkeit nicht-tautologischer analytischer Urteile (analytischer Erweiterungs-Urteile) meine Gesch. d. Philos. II, S. 32—37 und die zweite Auflage meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik“ S. 107—110 vergleichen.

die allen Dingen jene Eigenschaften zuschreiben, für die Grundwahrheiten der Wissenschaft von den Dingen als solchen, die den ersten Teil der Metaphysik bilden müsse, der Ontologie. Die Bedeutung von logischen Grundsätzen, meinten sie, d. i. von Regeln, denen das Erkenntnisvermögen folgen müsse, um Wahrheit zu erkennen und Irrtum zu meiden (Wolf, Logica, Disc. praet. § 61), und somit von Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit, entstehe den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs erst aus ihrer metaphysischen oder ontologischen; sie seien solche Regeln eben deshalb, weil sie die obersten sich auf die Dinge, d. i. die existieren könnenden oder möglichen Gegenstände des Denkens, überhaupt beziehenden Wahrheiten seien. Kant dagegen spricht den logischen Grundsätzen jede metaphysische Bedeutung ab; sie gelten ihm für Erkenntnisse lediglich über das Denken, nicht auch über die Dinge. Die formalen Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche die allgemeine Logik lehre, heisst es in der Kritik d. r. V., seien in Ansehung der Gegenstände völlig gleichgiltig; der Satz des Widerspruchs gehöre als ein bloss negatives Kriterium aller Wahrheit bloss in die Logik; weiter als dass er ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit sei, gehe sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht; niemand könne sich „bloss mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich danach zu prüfen“ (S. 64, 133, 134, 63).

Ohne weiteres wird Jeder zugeben, dass die logischen Gesetze keine synthetischen Erkenntnisse der Dinge sind, noch auch Mittel, von synthetischen Erkenntnissen, die man bereits besitzt, zu anderen, die nicht versteckt darin enthalten sind, fortzuschreiten. Sie sind analytische Erkenntnisse über die Urteile hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Gegensatze von Wahrheit und Unwahrheit, und sollten sie zugleich Erkenntnisse über die Dinge als solche sein, so könnten sie doch auch insofern nur analytisch sein. Dass sie aber in Beziehung auf die Dinge nicht nur keine synthetischen, sondern auch keine analytischen Erkenntnisse seien, wie deren doch auch vorzutragen der Metaphysik von vorn herein ebensowenig wie der Logik untersagt werden darf, dafür hat Kant keinen Grund beigebracht. In dem, was er zur Begründung seiner Ansicht

bemerkt, dass die logischen Grundsätze uns nichts über die Dinge als solche lehren, und dass wir an ihnen kein Organon besitzen, Erkenntnisse über die Dinge zu erwerben, denkt er immer nur an synthetische Erkenntnisse. Dies geht nicht nur aus dem durch den Zusammenhang geforderten Sinne, sondern auch schon aus dem Wortlaute seiner Ausführungen hervor. So erklärt er, die Zumutung, die allgemeine Logik als Organon zu gebrauchen, um seine Erkenntnisse auszubreiten und zu erweitern, müsse auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen (Kritik d. r. V., S. 64). Die formalen Prinzipien des reinen Verstandes, sagt er ein anderes Mal, würden gemissbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten lasse und sich mit dem Verstande allein wage, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten und zu entscheiden (S. 65). „Da wir es nun eigentlich, heisst es an einer dritten Stelle (S. 134), nur mit dem synthetischen Teile unserer Erkenntnis zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatz [des Widerspruchs] niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntnis, niemals einigen Aufschluss gewärtigen können.“

Man wird einwenden: mehr, als dass die formalen Grundsätze keine synthetischen Erkenntnisse über die Dinge seien und auch keine Mittel, zu solchen zu gelangen, habe Kant nicht nachzuweisen gebraucht, um behaupten zu dürfen, sie wären überhaupt keine Erkenntnisse über die Dinge und kein Organon, solche zu erwerben, wären also in Ansehung der Dinge völlig gleichgiltig und gehörten mithin bloss in die Logik und nicht auch in die Metaphysik; denn ein analytisches Urteil sei seiner Natur nach eigentlich gar keine Erkenntnis, da in ihm nicht mehr enthalten sei, als in dem blossen Begriffe seines Gegenstandes. Dieser Einwand bedenkt aber nicht, dass, wenn der analytische Charakter eines Urteils es von den Erkenntnissen ausschlösse, die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs nicht nur keine metaphysischen, sondern auch keine logischen Erkenntnisse sein würden, denn auch als Urteile nicht über die Dinge, sondern über das Denken gefasst sind sie analytisch. Oder sollte die Logik vor der Metaphysik und allen anderen Wissenschaften das Vorrecht haben, den von ihr gefundenen analytischen Urteilen den Rang von Erkenntnissen zu erteilen?

Nicht deshalb also, weil sie analytische Urteile sind, dürfen die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs aus der Meta-

physik ausgewiesen werden. Gehören sie nicht in diese Wissenschaft, so kann der Grund nur der sein, dass die Sätze, die ihnen den Ausdruck metaphysischer (die Dinge zu Gegenständen habender) Erkenntnisse geben, also die Sätze „Jedes Ding hat jede mit einer zum konstituierenden Inhalte seines Begriffes gehörenden identische Bestimmtheit“, oder kürzer, „Jedes Ding ist das, was es als dieses besondere Ding ist“, und „Kein Ding hat eine dem konstituierenden Inhalte seines Begriffes widerstreitende Bestimmtheit“, oder kürzer, „Kein Ding ist das, was es als dieses besondere Ding nicht ist“, — dass diese Sätze. wenn sie wörtlich verstanden werden sollen, überhaupt gar keine wirklichen Urteile, weder analytische noch synthetische, ausdrücken. So nun verhält es sich in der That. Während die logischen Sätze „Jedes ein existierendes Ding zum Gegenstande habende Urteil, dessen Prädikat mit dem konstituierenden Inhalte seines Subjektsbegriffes oder einem Bestandteile desselben objektiv (der Sache nach) identisch ist, m. a. W. jedes analytische Urteil ist wahr“ und „Jedes sich widersprechende Urteil ist unwahr“ wirklich etwas aussagen, da das Prädikat Wahr zwar der Sache nach mit einem Bestandteile des Subjektsbegriffs Analytisches Urteil identisch, der Auffassung nach aber davon verschieden ist, und dasselbe Verhältnis zwischen dem Prädikate Unwahr und dem Subjektsbegriffe Sich widersprechendes Urteil besteht: sind die Wortverbindungen „Jedes Ding ist das, was es als dieses besondere Ding ist“ und „Kein Ding ist das, was es als dieses besondere Ding nicht ist“ blosse Tautologien, Tautologien aber sind keine Urteile. Mit der Lehre Kants von dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Urteile freilich ist diese Begründung unvereinbar. Denn wenn, wie Kant behauptet, die analytischen Urteile in keiner Weise die Erkenntnis erweitern, sondern lediglich eine zum konstituierenden Inhalte des Subjektsbegriffes gehörende Bestimmtheit wiederholen, so dass es, um sie zu finden oder als wahr zu erkennen, gar keiner Betrachtung des Gegenstandes bedarf, — wenn jedes Urteil, das uns wirklich etwas über seinen Gegenstand lehrt, synthetisch ist, so lässt sich, wie oben (S. 340 f.) gezeigt wurde, gar nichts angeben, wodurch sich ein analytisches Urteil von einer Tautologie unterschiede, wenigstens nichts, was dazu berechtigte, von den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zu behaupten, sie seien als logische Prinzipien gefasst analytisch und nicht tautologisch, dagegen als metaphysische gefasst tautologisch und nicht analytisch.

Bestimmen, wie ich mit Kant überzeugt bin, wenn mir auch

die von ihm angegebenen Gründe nicht genügen, die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs nichts über die Dinge als solche, so darf doch daraus nicht gefolgert werden, dass man, was man auch immer über die Dinge denken möge, in jenen Prinzipien keine Gewähr für die Wahrheit des Gedachten besitzen könne, und andererseits sicher sein dürfe, nicht gegen sie zu verstossen. Dass sie selbst nichts über die Dinge lehren, steht ja nicht der Möglichkeit analytischer und sich widersprechender Urteile über die Dinge im allgemeinen entgegen, auf jedes analytische Urteil über die Dinge im allgemeinen aber würde das Prinzip der Identität als Kriterium der Wahrheit, und auf jedes sich widersprechende das des Widerspruchs als Kriterium der Unwahrheit Anwendung finden. So wenig wie der Umstand, dass die logischen Grundsätze keinen mathematischen Inhalt haben, es hindert, dass mathematische Behauptungen aufgestellt werden können, für deren Wahrheit oder Unwahrheit sie hinreichende Kriterien bilden (z. B. die Sätze $7 + 5 = 12$ und $7 + 5 = 11$, die Kant für synthetisch hielt, von denen aber nach dem oben über die analytischen Urteile und ihren Unterschied von blossen Tautologien Bermerkten das eine analytisch, das andere sich widersprechend ist), — ebensowenig sind darum alle metaphysischen Behauptungen den logischen Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit unzugänglich (also synthetisch), weil diese selbst keine metaphysischen, sondern nur logische Wahrheiten enthalten. Man kann z. B. die Ansicht (für die ich in der zweiten Bearbeitung meiner Grundprobleme der Logik eingetreten bin), dass das Leibnizische Prinzip des zureichenden Grundes analytisch sei, nicht damit widerlegen, dass dieses Prinzip metaphysisch sei, der Satz der Identität dagegen, der zur Erkenntnis seiner Wahrheit hinreichend sein müsste, wenn es analytisch wäre, lediglich logisch.

Ein Organon des Erkennens ist auch hiernach die Logik nicht, wenn mit diesem Ausdrucke gemeint wird, die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs könnten uns jemals der Betrachtung des Gegenstandes, von dem man etwas erkennen wolle, überheben. Denn einer solchen bedarf es, wie schon oben (S. 42 f.) bemerkt wurde, auch, um ein analytisches Urteil zu finden, oder um die Wahrheit eines vorliegenden analytischen Urteils einzusehen. Die analytischen Urteile unterscheiden sich von den synthetischen nur dadurch, dass die Betrachtung, aus der ein analytisches Urteil hervorgeht, sich nur auf dasjenige an dem Gegenstande richtet, was man vermöge des konstituierenden Inhaltes des Subjektsbegriffes vor Augen hat; dagegen

diejenige, deren Ergebnis ein synthetisches Urteil ist, über die den konstituierenden Inhalt des Subjektsbegriffes bildende hinausgeht. Um z. B. zu erkennen, dass $3 + 2 = 5$ ist, brauche ich zwar auf nichts zu merken, was der Gegenstand $3 + 2$ nicht schon dadurch wäre, dass er eben der Gegenstand $3 + 2$ ist, und insofern wäre, als er dieser besondere Gegenstand ist, aber dass das $3 + 2$ sein und das 5 sein objektiv und in der Sache dasselbe sind und sich nur subjektiv oder in der Auffassung unterscheiden, kann mich doch nur eine Betrachtung der Sache lehren.

Russische Litteratur über Kant aus den Jahren 1893—1895.

Bericht von Prof. Alexander Wwedenskij in St. Petersburg.

Philippoff, „Kant, sein Leben und seine philosophische Thätigkeit“ (84 Seiten); mit dem Bilde Kants. St. Petersburg 1893; ein Teil der von Pawlenkoff herausgegebenen billigen biographischen Bibliothek: „Das Leben merkwürdiger Männer“. Herr Philippoff macht Kant den Vorwurf des Mangels an Realismus; zu seinen schwachen Seiten rechnet er auch, dass Kant nur die Organisation der reifen Vernunft untersucht, ohne die Frage über die Herkunft der Formen des psychischen Lebens zu berühren. Der Apriorismus ist, nach Herrn Philippoff, das Resultat der zum Teil persönlichen, zum Teil vererbten Erfahrung.

Kyrillowitsch, „Die Lehre Kants über die Rechtfertigung“. Theologische Zeitschrift. 1893, Nr. 11 und 1894, Nr. 3. Eine Darlegung und Kritik der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Kant befriedigt weder den Philosophen, noch den Theologen. Er hat die unzertrennliche logische Verbindung zwischen der Moral des Christentums und seiner Dogmatik missverstanden. Die christlichen Dogmen können von der Vernunft zugelassen werden. Die Bedeutung der Theorie Kants besteht im Widerstand gegen die formal-juristische Auffassung der Rechtfertigung, die sich unter dem Einflusse Augustins im Westen Europas festgesetzt hat.

Archimandrit Antonius (Chrapowickij), „Die moralische Begründung des wichtigsten christlichen Dogmas.“ Theol. Zeitschr. 1894, Nr. 3. Herr Kyrillowitsch (vgl. den eben erwähnten Artikel) hat, der Meinung des Verfassers nach, dem Dogma über die Offenbarung und den Erlöser zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Kant, und unter seinem Einflusse viele westlichen Philosophen und Theologen, untersucht die christlichen Dogmen jedes für sich allein, ausserhalb ihres gemeinsamen Zusammenhanges. Daher bleiben ihnen nur die Benennungen der Dogmen, während ihr Sinn verschwindet. Die Notwendigkeit der Dogmen über die Offenbarung und den Erlöser folgt aus den eigenen Grundsätzen Kants. Die autonome Moral widerspricht weder dem Glauben an die Offenbarung, noch dem Glauben an die Göttlichkeit Christi.

Alexander Wwedenskij, „Die Arten des Glaubens in seinem Verhältnis zum Wissen“. Philosophische und psychologische Fragen, Heft 20 und 21 und Separat-Ausgabe, Moskau 1895. Es sind psychologisch drei Arten des Glaubens möglich: 1. der naive, über sein Ver-

hältnis zum Wissen noch nicht nachdenkende Glaube, z. B. derjenige der ersten Christen u. dgl. Er kann nicht dauernd sein. 2. Der blinde, sich um jeden Preis, selbst der Vernunft und dem Wissen zuwider, zu erhalten suchende Glaube (der Glaube der Gegner Galileis, die durch sein Fernrohr nicht blicken wollten, der Glaube aller Fanatiker). Solcher Glaube ist gefährlich und nicht wünschenswert. 3) Der von der kritischen Vernunft geprüfte und zugelassene Glaube. Es ist der Glaube an dasjenige, was die kritische Philosophie für unkennbar anerkannt hat. Ein solcher Glaube kann, je nach den Motiven, auf denen er beruht, von zweierlei Art sein: a) der eitle Glaube, falls er auf nichtigen Grundsätzen beruht (z. B. auf Einfachheit der Weltanschauung, Mode u. s. w.). Als Beispiel kann der Materialismus dienen; b) der bewusste, auf erhabenen Grundsätzen (auf moralischen Forderungen) fussende Glaube. Solcher Glaube wird, obgleich unbeweisbar, so doch dauerhaft und gleich dem Wissen schätzbar und wünschenswert sein. Die kritische Philosophie ist die einzige Richtung, in der der Konflikt des Glaubens und Wissens zu beseitigen ist. Bei jeder anderen philosophischen Richtung ist dieser Konflikt unvermeidlich und muss entweder den Glauben zerstören oder ihn in einen blinden verwandeln.

Grot, „Ueber die Zeit". Philos. u. psychol. Fragen. Heft 23—25. Der Verfasser spricht, indem er seine Ansicht entwickelt, auch über Kant. Wenn die Zeit eine Vorstellung, eine subjektive Form der Erfahrung ist, so wirkt das geistige Sein, das diese Form produziert, ausserhalb der Zeit. Demgemäss haben wir ausser der sinnlichen, die uns das Bewusstsein giebt, noch eine, von dem Selbstbewusstsein stammende, übersinnliche Erfahrung. Sie eröffnet uns Momente des Selbstbewusstseins, die nicht durch die Zeit, sondern durch ein von derselben unabhängiges Verhältnis mit einander verbunden sind. Durch diese Erfahrung erkennen wir den wahren Bestand des Seelenlebens.

Karinskij, „Ueber die unmittelbaren Wahrheiten". St. Petersburg 1893.[1]) Der Ansicht des Verfassers nach durchdringt der Dogmatismus die Kritik der reinen Vernunft, die Aufstellung und ganze Untersuchung der Frage über die unmittelbaren Wahrheiten. Kant hat bei der Aufstellung der Frage einige synthetische Urteile ohne jede Kritik als apriorische Sätze anerkannt. Es gelang ihm jedoch nicht, dieselben durch ihre Anwendung bei der Erklärung der Erkenntnisprozesse zu rechtfertigen. Auf diese Weise blieb das kritische Problem, das sich am allerersten Descartes gestellt hat, auch bei Kant ungelöst. Das kritische Verdienst Kants besteht in der Widerlegung der Meinung von Leibnitz über den analytischen Charakter der mathematischen Urteile. Dadurch hat Kant

[1]) Herr Karinskij ist Professor der Geistlichen Akademie zu St. Petersburg. Die russischen Theologen, und unter ihrem Einflusse ihre Schüler, die Professoren der Geistl. Akademien, sind Kant meistens nicht nur feindlich gestimmt, sondern behandeln ihn sogar mit einem gewissen Hochmut. Eine erfreuliche Ausnahme in dieser Hinsicht bildet der oben erwähnte Archimandrit Antonius (vor dem Mönchtum — Alexis Chrapowickij). Obgleich er in Vielem mit Kant nicht übereinstimmt, giebt er doch zu, dass Kant viel Bleibendes in der Philosophie geschaffen habe.

die Aufsuchung einer sie rechtfertigenden Theorie notwendig gemacht. Er selbst aber hat keine solche Theorie gefunden, denn auch er nahm diese Wahrheiten dogmatisch an. An den letzteren kann man aber, wenn man den modernen Empirismus ins Auge fasst, noch zweifeln. Ebenso verhält er sich zu den anderen synthetischen Prinzipien. Daher kommt sein Dogmatismus in der Erkenntnistheorie. Ihn beseitigt selbst die Analytik nicht, da sie keine Erklärung der Erkenntnisprozesse giebt. Die abschliessenden Worte Herrn Karinskij's sind: „die Lösung der Frage über die letzten Prämissen der Erkenntnis in der sogenannten kritischen Philosophie gehört weder ihrer Gegenwart, noch ihrer Zukunft, sondern ihrer Vergangenheit an."

Die Recensenten unter den Professoren der Theolog. Akademien begrüssten Herrn Karinskijs Werk mit grossem Beifall. Einer von ihnen, Herr Serebrennikoff, sprach sich in folgender Weise über das Buch aus: „es soll das philosophische Denken vom dogmatischen Schlummer, in den es von Kant eingewiegt worden, erwecken". (Philos. u. psychol. Fragen H. 23.) Ein Anderer, Herr Alexis Wwedenskij, behauptet, dass die russischen Neu-Kantianer diesem Buche grosse Aufmerksamkeit widmen müssten, da es die Autorität des Hauptes ihrer Schule zum Schwanken bringe. (ibid. H. 23.)

Alexander Wwedenskij, „Ueber den erdachten und wirklichen Kant". Kommentarien zur „Kritik der reinen Vernunft". Philos. und psychol. Fragen, H. 25. Herr Karinskij hat mit grossem Erfolg und für immer Kant, aber nicht den wirklichen, sondern einen von ihm erdachten, widerlegt. Er hat der Lehre Kants über die Zeit nur wenig Aufmerksamkeit zugewendet, während doch diese Lehre den Grundstein der Kritik der reinen Vernunft bildet und dieselbe erst zu einem Ganzen verbindet. Der wirkliche Kant liess überall, nicht nur in der äusseren, sondern selbst in unserer inneren Welt nur eine Vorstellung der Zeit zu. Seiner Meinung nach existiert nur eine vorgestellte, aber keine wirkliche Zeit, keine Zeit an sich. Daher liess er auch keinen wirklichen Wechsel der Vorstellungen und anderer Seelenzustände zu, sondern nur eine Erscheinung, eine Vorstellung ihres Wechsels, d. h. das Bewusstsein, als ob sie im zeitlichen Wechsel verliefen. Der wirkliche Kant fasst nur die erkenntnistheoretische und nicht die psychologische Frage ins Auge, nur den Bestand und nicht die Entstehung der Erfahrung. Der von Herrn Karinskij erdachte Kant giebt hingegen einen wirklichen Wechsel der Vorstellungen, die an und für sich verlaufen, zu. Daher muss er auch, wie Herr Karinskij mit Recht behauptet, den ersten Moment des Seelenlebens, der für den wirklichen Kant sich als gleichgültig erweist, in Betracht ziehen. Der wirkliche Kant unterwirft den Grundsätzen des Verstandes nicht den Wechsel der Vorstellungen oder Wahrnehmungen (da derselbe in Wirklichkeit doch garnicht existiert), sondern nur die Vorstellung dieses Wechsels. Der erdachte Kant bemüht sich, nicht die Vorstellung eines Wechsels, sondern einen in Wirklichkeit in uns vorgehenden Wechsel der Vorstellungen und Wahrnehmungen den Kategorien des Verstandes zu unterwerfen. Deswegen kann er, der richtigen Ansicht Herrn Karinskijs nach, selbstverständlich seine Absicht ohne Hülfe

der Hypothese der prästabilierten Harmonie zwischen den Kategorien und der Ordnung des Wechsels (obgleich er diese Hypothese verlacht) nicht ausführen. Auf Kant bezieht sich also das Buch Herrn Karinskijs nicht; es muss gründlich aufs neue durchgearbeitet werden, wenn er den Beweis führen will, dass Kants kritische Philosophie nur noch historische Bedeutung habe.

Karinskij, „Eine Antwort auf den Artikel von Alexander Wwedenskij“. Philos. u. psychol. Fragen, H. 26, 27 u. 28. In seiner Antwort behauptet Herr Karinskij, dass Kant einen wirklichen Wechsel der Vorstellungen in uns zulasse. „Jedoch (sagt Herr Karinskij) das Wesentliche dabei ist, dass Kant für einen solchen Wechsel der Vorstellungen nicht die wirkliche, sondern nur die vorgestellte Zeit für nötig hält. Daher leugnet er den Wechsel der Vorstellungen auch nicht“. Herr Karinsky findet bei Kant eine „klar ausgesprochene“ Neigung, den wahren Wechsel der Vorstellungen anzuerkennen. Sie erweist sich im § 7 der Kr. d. reinen Vern. (B. 53) in den Worten: „ich gebe das ganze Argument zu“. Vor diesen Worten aber steht ein Argument, das mit folgendem Satze anfängt: „Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen)“ u. s. w.; folglich, meint Herr Karinskij, giebt Kant auch die erste Prämisse des Arguments zu, da er ja das ganze Argument zugiebt. Ausserdem sucht Herr Karinskij zu beweisen, dass Kant den wirklichen Wechsel der Vorstellungen nicht leugnen konnte. Alle seine Beweise kann man in folgender Ausführung zusammenfassen: „falls es keinen wirklichen Wechsel der Vorstellungen giebt, so kann keine von meinen Vorstellungen in der Vergangenheit (da dieselbe doch nur von mir vorgestellt wird) wirklich gewesen sein und wird es auch (aus demselben Grunde) nicht in der Zukunft sein. Alle meine Vorstellungen befinden sich also in der Gegenwart. Wenn es aber keine Vergangenheit und Zukunft giebt, so giebt es auch keine Gegenwart (als eine Grenze zwischen der Vergangenheit und der Zukunft). Daher giebt es auch gar keine Vorstellungen, da für dieselben kein Platz zu finden ist“.

Alexander Wwedenskij, „Die Lehre Kants über den Wechsel der Seelenerscheinungen“. Antwort für Herrn Karinskij. Philos. und psychol. Fragen, H. 29. Wenn Kant einen wirklichen Wechsel der Vorstellungen ohne eine wirkliche Zeit zugelassen hätte, so konnte dies nur deswegen geschehen, weil ihm sein Fehler unbemerkt blieb; selbst Herr Karinskij findet ja die Annahme eines wirklichen Wechsels ohne eine wirkliche Zeit augenscheinlich falsch. Für Kant war es doch psychologisch unmöglich, die Abhängigkeit eines wirklichen Wechsels der Vorstellungen von der wirklichen Zeit zu verkennen, da ihn Lambert, Schulz und Mendelsohn darauf hinwiesen. Selbst in verschiedenen Werken und Briefen Kants sind Stellen, die klar beweisen, dass es, seiner Meinung nach, keinen wirklichen Wechsel der Seelenzustände (inklusive Vorstellungen) giebt, sondern nur eine Vorstellung oder ein Bewusstsein ihres zeitlichen Wechsels.[1]) Die Worte aber: „ich gebe das ganze Argument zu“

[1]) Z. B. Krit. d. r. Vern. § 7. „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; das heisst nur, wir sind uns ihrer in einer Zeitfolge

befinden sich an einer Stelle, wo Kant in ironischem Tone spricht. Der Beweis Herrn Karinskijs aber, dass Kant, den wirklichen Wechsel der Vorstellungen verleugnend, auch die Existenz der Vorstellungen leugnen müsse, ist falsch: man kann nämlich von denen, die eine Zeit an sich verneinen, nicht fordern, dass sie für die Lokalisation der Vorstellungen einen zeitlichen Moment übrig liessen. Sie halten ja die Zeit überhaupt für überflüssig (inklusive der Gegenwart). Ausserdem ist es, falls man in der Richtung Herrn Karinskijs fortfahren wollte, sehr leicht zu erweisen, dass Kant auch die Existenz des wirklichen Raumes nicht leugnen durfte. Ohne rechts, links, vorne und hinten müsste man ja alles Existierende in Einem Punkte zusammenbringen; ein solcher ist aber ohne wirkliche Raumverhältnisse unmöglich.

Herr Karinskij liess noch einen Artikel, jedoch in einer anderen Zeitschrift (im Journal des Ministeriums der Volksaufklärung 1896 No. 21), erscheinen. Dieser Artikel enthält grösstenteils eine Darlegung seiner Polemik mit Alexander Wwedenskij. Der Letztere liess aber den Artikel ohne jegliche Antwort.

Tschitscherin, „Der Raum und die Zeit". Philos. und psychol. Fragen, H. 26. Seine eigenen Ansichten in der Richtung Hegels entwickelnd, spricht der Verfasser auch über Kant. Kant hat Recht, Raum und Zeit für angeborene Formen der Vorstellungen zu halten. Er irrt sich aber, indem er sie nur als ausschliesslich subjektive Vorstellungen ansieht. Unter solcher Bedingung könnte es nichts Objektives in den Erscheinungen geben. Jede von ihnen hat aber ausser einer subjektiven noch eine objektive Seite. Folglich sind Raum und Zeit auch objektiv. Kant sagt, dass, falls sie objektiv sind, sie entweder die Verhältnisse der Dinge oder zwei Undinge sein müssen. Sie sind aber weder das Eine, noch das Andere, sondern zwei Attribute: die Zeit — das Attribut des absoluten Geistes, und der Raum — das Attribut der absoluten Vernunft.

---

bewusst." Oder im Brief an Herz (Febr. 1772). „Ich kann nicht einmal sagen, die innere Erscheinung verändere sich." Reflexionen No. 1187: „es sind Veränderungen wirklich, bedeutet, wir stellen uns wirklich die Bestimmungen der Dinge in der Folge der Zeit vor."

Recensionen.

Thon, Osias, Dr. phil. Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung. (Diss.) Berlin, Mayer u. Müller, 1895.

Der Verf. bezeichnet vier Probleme als die eigentlichen Hauptprobleme der Kantischen Ethik, deren Entwicklung er bis zur Kritik der praktischen Vernunft verfolgt: „1. Was ist Sittlichkeit, d. h. welchen Handlungen oder welcher Handlungsweise des Menschen kommt das charakteristische Merkmal „sittlich“ zu? 2. Worauf gründet sich die Sittlichkeit, d. h. welches Seelenvermögen ist es, das den Menschen zum sittlichen Handeln bestimmt? 3. Was ist praktische oder moralische Freiheit und wie gestaltet sich ihr Verhältnis zur Moralität? 4. Welche Konsequenzen ergeben sich für den Menschen aus dem Bewusstsein seiner moralischen Bestimmung zur Erweiterung seiner Erkenntnis oder Begründung seines Glaubens?“ (S. 1). Der Durchführung dieser Einteilung, gegen welche von rein theoretischem Standpunkte nichts einzuwenden ist, stehen erhebliche praktische Schwierigkeiten besonders bei der Behandlung der vorkritischen Schriften entgegen. Es ist dem Verf. nicht gelungen, die vier nebeneinander laufenden Untersuchungen doch wieder so zu vereinigen, dass ein einheitliches Bild der Entwicklung in der vorkritischen Zeit entsteht. Ueberhaupt bildet die dieser Zeit gewidmete Untersuchung vielleicht den schwächsten Teil der Arbeit. So kann die auf die erste der angeführten Fragen für die vorkritischen Schriften gegebene Antwort, dass Kant in ihnen „über die Leibnitz-Wolff'sche Lösung der Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit nicht hinaus gekommen ist“ (S. 3), in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit nicht als richtig anerkannt werden. Diese Behauptung stützt sich einzig und allein auf die Verwertung des Vollkommenheitsprinzip durch Kant in der Preisschrift aus dem Jahre 1764. Aber schon in ihr ist Kant über den Wolff'schen Standpunkt hinausgelangt. Thon übersieht dies in Folge seiner einseitigen Auffassung der Lehre der Engländer vom moralischen Gefühl, welches er nur Triebfeder des Handelns sein lässt und deshalb bei Besprechung des zweiten Hauptproblems behandelt. Die Funktion desselben besteht aber an erster Stelle in dem unmittelbaren Urteil, das es menschlichen Handlungen gegenüber fällt, es bestimmt also was sittlich ist und in dieser seiner Eigenschaft hätte es in der Behandlung des ersten Problems mit besprochen werden müssen. Die Bedeutung der in der Preisschrift gegebenen Lösung besteht aber gerade in der eigenartigen

Verbindung der englischen Lehre mit der Wolffischen. Also die obige Behauptung stimmt nicht einmal für diese Schrift, ganz abgesehen davon, dass die „Träume eines Geistersehers“ und die Briefe Kants aus dem Anfang der 70ger Jahre sie nicht nur nicht rechtfertigen, sondern ihr eher widersprechen.

Ungleich wertvoller ist die Behandlung des dritten Problems, während die des vierten unter dem entschiedenen Mangel zu leiden hat, dass die Bedeutung Rousseaus an dieser Stelle überhaupt nicht einmal hervorgehoben wird.

Die weitere Erörterung knüpft nun an die Besprechung der Kritik der reinen Vernunft, der Grundlegung der Metaphysik der Sitten und der Kritik der praktischen Vernunft an. Trotz der Anerkennung, welche der Scharfsinnigkeit zugesprochen werden muss, mit welcher Thon das Verhältnis der beiden letzteren Schriften charakterisiert, beansprucht doch augenblicklich das meiste Interesse der zwischen die Kritik der reinen Vernunft und die Grundlegung der Metaphysik der Sitten eingeschobene Abschnitt: „Uebergang zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (S. 33—42). Thon glaubt nämlich, das vielumstrittene Fragment Nr. 6 [Reicke L. B. I, S. 9—16] zwischen den Jahren 1781 und 1785 — vielleicht 1783 (S. 35) — ansetzen zu müssen. Er hebt mit Recht hervor, dass die Ethik in der Kritik der reinen Vernunft den Charakter der Unfertigkeit an sich trage und glaubt dies auch in bezug auf das Freiheitsproblem und sein Verhältnis zur Moralität behaupten zu müssen. Der Kritik gegenüber bildet nun nach seiner Meinung das genannte Fragment in dieser letzteren Frage einen Fortschritt und ist nach derselben anzusetzen, während die Grundlegung der Metaphysik der Sitten dann wieder einen weiteren Fortschritt bedeuten würde. „Aus der Wahlfreiheit in der ‚Kritik‘ ist hier die eigentliche (?) praktische Willensfreiheit geworden“ (S. 39). Abgesehen davon, dass dieser Formulierung eine bedenkliche Unbestimmtheit anhaftet, kann sie doch unmöglich genügen, um den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft in Bezug auf das Freiheitsproblem genügend zu charakterisieren und daraus dann weitere Schlüsse zu ziehen. Allerdings wird die praktische Freiheit in der Kritik der reinen Vernunft (ed. Kehrbach, S. 608) nur negativ als die Freiheit von den Sinnen bezeichnet und damit für unfähig erklärt, einer positiven Gesetzgebung zur Grundlage zu dienen, aber dies thut Kant doch nur, weil er sich durch den Nachweis der Möglichkeit einer intelligiblen Freiheit gleichzeitig der Möglichkeit einer apriorischen Gesetzgebung versichert hat (vgl. bes. a. a. O. S. 607). Der Versuch Thons, das genannte Fragment sicher zu datieren, ist also als misslungen zu betrachten, die Frage bleibt immer noch offen und kann, wenn überhaupt, mit einiger Gewissheit nur dann entschieden werden, wenn sich neues Material für ihre Beantwortung bieten sollte.

Der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dass Thon die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über die Metaphysik als nach der Kritik der reinen Vernunft gehalten annimmt und dementsprechend verwertet. Die hierfür (S. 42) vorgebrachten Beweise sind aber keineswegs überzeugend, ja Thon hat sich nicht einmal mit Heinzes Ausführungen über diesen Gegenstand auseinandergesetzt.

Im Ganzen kann dem Verf. der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass er es sich an manchen Stellen zu leicht gemacht hat, besonders auch mit den Ausführungen F. W. Försters über denselben Gegenstand, welche er mit einem (sic!) und dem Vorwurf einer falschen Auffassung zu sehr von oben herab abthut. Dies alles wäre vielleicht zu vermeiden gewesen durch eine grössere Ausdehnung

der Arbeit, welche so, wie sie vorliegt, auf einem verhältnismässig sehr kleinen Raume (76 Seiten) zu viele und zwar noch sehr der Erörterung bedürftige Fragen behandelt.

Berlin. Paul Menzer.

Selbstanzeigen.

Rubin, S., Dr. Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhältnis zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Ludwig Stein, Band VII.) Bern, Steiger & Co. 1897.

Die Aufgabe dieser Arbeit ist, ein klares Bild der Maimon'schen Erkenntnistheorie und seiner Polemik gegen Kant zu liefern und manche bis nun missverstandene Punkte in der Maimon'schen Philosophie zu beleuchten. Zu diesem Zwecke wird in der Einleitung eine kurze und präcise Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie gegeben. Gleichzeitig wird in der Anmerkung zu S. 3 nachzuweisen versucht, das bei der konsequenten Auseinanderhaltung der beiden Hume'schen Probleme, nämlich erstens des allgemeinen Kausalitätsgesetzes und zweitens des einzelnen Kausalitätsbegriffes, welche Kant durcheinanderwirft und vermengt, wie schon Vaihinger in seinem Kommentar über Kant treffend nachgewiesen hat, das ganze Gebäude der Kritik auseinanderfallen müsse. Hierauf folgt kapitelweise die Maimon'sche Widerlegung der Kantischen Lehre und seine eigene Theorie, wobei die Widersprüche, welche zwischen dem Erstlingswerke Maimons und seinen späteren Schriften stattfinden, genau berücksichtigt werden, was bis nun unterlassen worden ist. In Kapitel I werden die Gründe angeführt, welche ihn veranlassten, das Ding an sich aus der Kritik zu entfernen. Dabei wird der Unterschied zwischen seinem Erstlingswerke und seinen späteren Schriften in Betreff der Differentiale betont. Gleichzeitig wird angemerkt, dass der Begriff der Differentiale schon in der Kantischen Deduktion enthalten ist. In Kapitel II wird seine Theorie des Erkenntnisvermögens dargestellt, wobei zugleich S. 23 ein Irrtum über Maimons Verhältnis zu Leibniz berichtigt wird. In Kapitel III wird seine Lehre von Materie und Form dargestellt, wobei der positive Teil seiner Theorie wie auch sein Verhältnis zu Cartesius besonders betont werden, was bis nun nicht geschah. In Kapitel IV wird seine Lehre von Raum und Zeit entwickelt, wobei auf eine Stelle in den „Untersuchungen" S. 79 hingewiesen wird, die von allen Darstellern seiner Philosophie übersehen wurde, wodurch seine Theorie von Raum und Zeit bisher falsch wiedergegeben worden ist. In Kapitel V wird die eigentliche kritische Frage, wie sie die Kritik hätte stellen sollen, und deren Auflösung dargestellt. Es ist ein Irrtum von Kant, wenn er analytische Urteile a priori ohne weiteres als selbstverständlich annimmt und nur fragt: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Nach Maimon giebt es keine Analysis ohne Synthesis, wie er sehr scharfsinnig auseinandersetzt. Was die synthetischen Urteile a posteriori betrifft, so stehen sie auch nicht so fest, wie die Kritik glaubt, denn wo haben wir ein Kriterium des

reellen Denkens überhaupt? Maimon stellt demnach die allgemeine Frage auf: wie sind synthetische Urteile überhaupt möglich? worauf er zur Antwort giebt: durch den Grundsatz der Bestimmbarkeit. Daraus folgt unmittelbar, dass synthetische Urteile nur in der Mathematik, nicht aber in der Naturwissenschaft möglich sind. Dabei wird ein Widerspruch, der zwischen seinem Erstlingswerke und seinen späteren Schriften in Betreff der Apodikticität der Mathematik stattfindet, geschichtlich erklärt. Denn während er in seinem „Versuch" der Mathematik die Apodikticität absprach, schreibt er ihr dieselbe in seinen späteren Schriften zu. Dieses wird dadurch erklärt, dass Maimon in seinem Erstlingswerke nur die erste Ausgabe der Kritik, in seinen späteren Werken aber schon die zweite berücksichtigte, wo die Unzertrennlichkeit zwischen Apodikticität und Allgemeingiltigkeit behauptet wird, wodurch sein Meinungswechsel verständlich wird. In Kapitel VI wird Maimons Kategorienlehre dargestellt, da auch nach ihm die Kategorien, wenigstens in den Urteilen der Mathematik, Geltung haben; dabei wird gezeigt, wie seitens Maimons der hypothetischen Urteilsform, diesem Grundpfeiler der Kantischen Lehre, die Existenzberechtigung abgesprochen wird. Endlich kommt in Kapitel VII Maimons Deduktion der Kategorien zur Sprache, wobei sein Verhältnis zu Hume erörtert und nachgewiesen wird, dass er so gut wie Hume die beiden Kausalitätsprobleme auseinanderhält.

Wien. S. R.

Heyfelder, Victor, Dr. Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. Berlin 1897, R. Gaertner (81 S.).

Da die auf philosophische Fragen bezüglichen Kundgebungen in Helmholtz' Schriften ein beständiges Ineinanderfliessen psychologischer und erkenntnistheoretischer Gedankenreihen bemerken lassen, so musste dem Versuch einer kritischen Würdigung des zu Grunde liegenden Erfahrungsbegriffes eine reinliche Sonderung der beiden Problemstellungen vorangehen. Dementsprechend behandelt das erste Kapitel meiner Schrift den psychologischen Erfahrungsbegriff, den erkenntnistheoretischen das zweite.

Die Auseinandersetzungen des ersten Teiles bemühen sich zunächst um die Darstellung der mit Helmholtz' psychologischem Empirismus verwachsenen metaphysischen Elemente und der durch sie bedingten erkenntnistheoretischen Erwägungen, die ihren schädlichen Einfluss auf die besondere Gestaltung des Erfahrungsbegriffes fühlbar machen. Infolge dieses Einflusses nämlich muss der Versuch einer Konstruktion des Erfahrungsprozesses seinen Ausgangspunkt in den reinen Sinnesqualitäten nehmen, die als solche niemals im Bewusstsein vorhanden sind; und die Hülfshypothesen, die das Hinauskommen des Bewusstseins über diesen ursprünglichen Zustand erklären sollen, erweisen sich als machtlos. Trotzdem konnte Helmholtz eine Konstruktion der Erfahrung vornehmen, da sich ihm die Voraussetzungen, von denen er ausging, unbemerkt verschoben, die Empfindungen durch geordnete Wahrnehmungen ersetzt wurden. Die Untersuchung geht dann auf den Begriff der Wahrnehmung ein und erkennt in ihr ein unmittelbares Urteil, in dem die ursprüngliche Spontaneität der Seele zu Tage tritt. Die bewusste Erfassung dieser Voraussetzungen in ihrer Eigenart führt von selbst zu einer von der durch Helmholtz gelieferten abweichenden Charakteristik des Erfahrungsprozesses. Es reihen sich hiermit im Zusammen-

hang stehende Bemerkungen über Helmholtz' Erklärung der Sinnestäuschungen (S. 32 f.) und sein Kriterium der Erfahrung (S. 33 f.) an. Kritische Untersuchungen über das Verhältnis von Analyse und Synthese bei Helmholtz (S. 34—42), über seine psychogenetische Ableitung der Vorstellung einer Aussenwelt (S. 42—53) beschliessen das erste Kapitel.

Ist schon auf Helmholtz' erkenntnistheoretische Grundansicht und infolgedessen auf die Fassung des psychologischen Erfahrungsbegriffes die Beschäftigung mit dem Kritizismus nicht ohne bestimmenden (wenn auch ungünstigen) Einfluss geblieben, so gilt dasselbe in höherem Masse von der erkenntnistheoretischen Raum- und Zeitlehre. Ob Helmholtz Kant gegenüber zustimmend oder ablehnend sich äussert, er wird ihm niemals gerecht. Dies im Einzelnen durchzuführen, beabsichtigt der erste Paragraph des zweiten Kapitels (S. 53—65). Erkenntnistheoretische Erwägungen begründen den psychologischen Empirismus. Die der Psychologie angehörigen Resultate werden aber ihrerseits wieder zu erkenntnistheoretischen Folgerungen verwandt. Daraus ergeben sich Auffassungen des Kritizismus, die zu einer anerkennbaren Formulierung des Erfahrungsbegriffes nicht führen können. Indem ich nun die hier in Frage kommenden Begriffe einer konsequenten kritischen Erkenntnistheorie möglichst scharf herauszustellen suche, ist der Gang für die nächstfolgenden Erörterungen vorgezeichnet: es zeigt sich, dass die von Helmholtz geltend gemachte Erfahrung nur ein Ins-Bewusstsein-Heben der in den geometrischen Axiomen ausgesprochenen Thatsachen erreichen kann, nicht den empirischen Charakter und Ursprung ihrer wissenschaftlichen Gültigkeit zur Ueberzeugung bringen; und Reflexionen über die Merkmale der empirischen Erkenntnis bewirken dann die Einsicht, dass es unmöglich ist, aus den bei Helmholtz allerdings sich findenden Andeutungen, die sich über die psychologische Betrachtungsweise zu erheben scheinen, einen erkenntnistheoretischen Erfahrungsbegriff zu konstruieren. Unter diese Andeutungen ist z. B. die Abhängigkeitserklärung geometrischer Sätze von dem Grade der Raummannigfaltigkeit zu rechnen, von dem Wert des Krümmungsmasses, von dem Vorhandensein gewisser mechanischer, d. h. empirisch bestimmter Bedingungen. — Ein analoges Resultat liefert die Berücksichtigung des Erfahrungsbegriffes in der Lehre von den arithmetischen Axiomen.

Was übrigens meine den Untersuchungen im ersten Paragraphen des zweiten Kapitels zu Grunde liegende Auffassung Kants betrifft, so bemerke ich, dass die Rechtfertigung darüber nicht in den Rahmen meiner Schrift hineingehörte; manchen der hier versuchten Interpretationen wird man es vielleicht ansehen, dass die Bosonderheit ihrer Fassung der Tendenz entsprungen ist, der Psychologie den Anlass zu nehmen, Kantische Theoreme immer wieder vor ihren Richterstuhl zu fordern.

Berlin. V. H.

Schmidt, Ferd. Jak., Dr. Das Aergernis der Philosophie. Eine Kantstudie. Berlin 1897. R. Gaertners Buchhandlung.

In dem heut noch immer lodernden Streit, ob Kant in seiner kritischen Periode trotz aller gegenteiligen Bemerkungen doch Idealist und nicht vielmehr kritischer Realist sei, vertritt die Abhandlung „Das Aergernis der Philosophie" den Standpunkt, dass die Erörterung dieser Frage überhaupt nicht in das er-

kenntnistheoretische Gebiet gehöre, sondern metaphysischer Natur sei und die Entscheidung der erkenntnistheoretischen Probleme weder fördere noch hemme. Trotz der scharfsinnigen Bemerkung Kants: „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen lässt", und trotz der Absicht, von seiner kritischen Untersuchung die Vermengung mit psychologischen und metaphysischen Problemen fernzuhalten, ist ihm doch die säuberliche Scheidung nicht gelungen und dies verwirrt sogleich von Anfang an sein kritisches Unternehmen. Denn was er in der That wollte, das hat er am schärfsten in der Stelle (Prol. § 20) ausgesprochen: „Wir werden Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sei"; aber wirklich innegehalten hat er dieses Verfahren nur in seiner Durchforschung des Verstandesvermögens, während er sich die gleiche Würdigung des Sinnesinhaltes vorzeitig durch eine psychologisch-metaphysische Voraussetzung versperrt hat. Anstatt erkenntnistheoretisch den Wert des Sinnenmaterials, wie es sich in unseren fertigen Wahrnehmungen darstellt, zu prüfen, ist er psychologisch von der Entstehung unserer Empfindungsinhalte ausgegangen, indem er als Grundsatz seiner Erörterung die psychologische Definition an die Spitze stellte: „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit". Diese metaphysische Annahme von Gegenständen und die psychologische Erklärung des Empfindungsinhaltes als Affektionen unseres Sinnesvermögens hat ihn dann dazu gedrängt, seine kritischen Erörterungen mit seiner Lehre vom Dinge an sich zu belasten, welche eine exakte erkenntniskritische Prüfung des Wahrnehmungsinhaltes unmöglich machte. Diesen Nachweis führt die angezeigte Abhandlung in ihrem ersten Teil, während der zweite einen kurzen Hinweis bietet, wie das Verfahren Kants zu erweitern und zu berichtigen ist. Der Verfasser behält sich die genauere Darlegung dieses positiven Teiles für eine folgende Arbeit vor.

Berlin. F. J. S.

Schultz, Julius, Dr. Bemerkungen zur Psychologie der Axiome. Programm des Sophien-Real-Gymnasiums in Berlin. Ostern 1897. (Berlin, R. Gaertner.)

Das Verhältnis meiner kleinen Arbeit zu Kant ist in zwei Worten dargethan: es handelt sich um die Frage: wie können jene „aprioristischen" Denkformen, die den subjektiven Einschlag im Weltgewebe bilden, entstanden sein? Die Protozoën denken schwerlich schon nach Axiomen; sind wir nun als Darwinisten von unserer Herkunft aus protozoënartigem Dasein überzeugt, so müssen im Lauf der Tiergeschichte auch die „Gesetze apriori" sich entwickelt haben. Wie das geschehen sein könnte, darauf suche ich ein Paar Schlaglichter zu werfen, ohne meine Vermutungen übrigens dogmatisch zu rangieren. Da ich eine bestimmte Seitenzahl nicht überschreiten durfte, sollte die Arbeit anders als Schulprogramm erscheinen —: so musste ich meine Gedanken sehr viel enger zusammenpressen, als mir lieb war; man findet sie gewissermassen in komprimiertem Zustand auf den drei gesetzlichen Quartbogen vor. Deshalb sehe ich davon ab, ihre leeren Hülsen hier noch im Einzelnen zu katalogisieren.

Berlin. J. S.

Goldschmidt, Ludwig, Dr., mathematischer Revisor der Lebensversicherungsbank für Deutschland in Gotha. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Versuch einer Kritik. Hamburg und Leipzig, Leopold Voss 1897.

Das mathematische Gewand einer Methode verlangt von ihrem Gegenstande eine besondere Rechtfertigung; das Wahrscheinlichkeitsurteil widerstrebt im allgemeinen zahlenmässiger Wertung, so dass die besonderen Fälle aufgesucht werden müssen, für welche mathematische Behandlung möglich wird.

Die Kritik verlangt einen erkenntnistheoretischen Standpunkt. Auf Kantscher Grundlage wird in der Einleitung die Objektivität auch für das Wahrscheinlichkeitsurteil in Anspruch genommen; das kann nur geschehen, indem es von allen individuellen Einflüssen befreit und auf das Gebiet der Erkenntnis eingeschränkt wird.

Metaphysische Hypothesen gehören nicht zur Erkenntnis; so sind auch die Nachfolger von s'Gravesande, der im vorigen Jahrhundert das Walten göttlicher Weisheit mit dem Kalkül glaubhaft zu machen unternimmt, abzuweisen.

Die mathematischen Urteile beziehen sich immer auf ein Geschehen, das weder physikalisch Unbekanntes noch Unerklärbares enthalten darf. Die Zufallsspiele bieten in der That einen objektiven Sachverhalt, bei dem unser Urteil nur von Zahlenverhältnissen geleitet wird.

Der so vieldeutige Zufall ist hier eine durchaus objektive Charakteristik; er wird durch unsere Anordnung und dadurch geschaffen, dass wir einen einzelnen Fall oder eine Reihe von Fällen durch ein bedeutungsloses Merkmal aus der Zahl aller Fälle herausheben.

Das Buch beschränkt sich auf den Schematismus der bekannten Beispiele, betont in aller Schärfe den konventionellen Charakter der Rechnung, führt den Leser zum Satze Bernoullis — dem Gesetze der grossen Zahlen —, zur Bayesschen Regel und bemüht sich, auch in diesen Sätzen die Gedanken des gemeinen Verstandes blosszulegen. Es kämpft nach zwei Fronten; wie den zwiefachen Feind Interessengemeinschaft zusammengehen heisst, so ist es hier derselbe Irrtum, der zum Widerspruch herausfordert: Das disjunktive Urteil mit nicht unterscheidbaren Prädikaten genügt nicht für die Wahrscheinlichkeitsaussage, wie die Feststellung gleicher Unkenntnis nicht ausreicht, die Analogie des Urnenschemas zu stützen. Wo man ein Schema anwenden will, hat man sich seines positiven Inhalts zu versichern.

Wenn ich es wage, in einer Zeitschrift, die Kants Namen im Schilde führt, auf eine Arbeit hinzuweisen, die kein zünftiger Philosoph geschrieben hat — man wird das Mitglied eines Kant-Lesekränzchens als solchen nicht gelten lassen —, so hat doch seine Lehre dem im Halbdunkel Tastenden die Wege beleuchtet. Ein unmittelbares praktisches Bedürfnis hat mich dem Gegenstande zugeführt und wenn hier eine „Arbeit der Selbstbildung" vorliegt, so könnte dieser Umstand namentlich solchen Lesern nützlich werden, die sich mit dem Gedankeninhalt der Wahrscheinlichkeitslehre vertraut machen wollen.

Gotha. L. G.

Staudinger, Fr., Dr. phil., Prof. am Gymnasium zu Worms. Die objektive Apperzeption und ihre pädagogische Bedeutung. Programm des Wormser Gymnasiums. 1897. IV, 25 S.

Verfasser hat die Wirkungen der sog. „neueren Pädagogik" seit mehr als

einem Jahrzehnt zu beobachten Gelegenheit gehabt und in Uebereinstimmung mit vielen Fachkollegen die Wahrnehmung gemacht, dass selbst sehr fleissige und tüchtige Lehrer mit ihr nicht weiter, ja minder weit kommen als früher. Da musste die Frage gestellt werden, warum trotz erheblich grösseren Kraftaufwandes die Ergebnisse hinter den Erwartungen so sehr zurückbleiben. Diese Frage hat Verfasser in obiger Skizze kurz zu erörtern gesucht. Die Anhänger der „neueren" Methode vergessen nach seiner Ueberzeugung bei allem Streben nach Anschaulichkeit und reichlicher Verknüpfung der Einzelkenntnisse zu oft, dass den ganzen Unterricht einer Schule dauernde, einheitliche Gesichtspunkte streng objektiver Natur beherrschen müssen; an Stelle des festen, objektiven Apperzeptionsbegriffes von Kant betonen sie ein subjektives, psychologisches Verfahren, dem die objektiven Gesichtspunkte oft ganz entschwinden; darum führen sie an Stelle der von ihnen verachteten objektiven Systematik und Synthetik eine subjektive Systematik von Typen- und Gruppenbildungen ein, die keinerlei dauernden Erkenntniswert hat, sich oft ins Spielerische verliert und keinen Haltpunkt für neu eintretende Vorstellungen giebt. — Hier muss Abhilfe geschaffen werden; und die ist nur möglich, wenn man den Erkenntniswert feststehender Ordnungen begreift, diese Ordnungen aber nicht willkürlich schafft, sondern die objektiven Bedingungen der Apperzeption zu Grunde legt.

Diese objektiven Bedingungen ergeben sich uns aus Kants wissenschaftlich korrektem Apperzeptionsbegriff, wonach die Einheit und Widerspruchslosigkeit des Erfahrungsganzen das letzte Kriterium der Wahrheit ist. Nur muss man den Begriff der Objektivität von Kants dogmatischem Vorurteil, dass die Erfahrung nur ein Inbegriff von Vorstellungsbeziehungen sei, reinigen, und hinzunehmen, dass das Erfahrungsurteil nicht nur Giltigkeit für das Bewusstsein beansprucht, sondern „einen sachlichen Thatbestand aussprechen will, der für den Gegenstand selbst dann zuträfe, wenn kein Bewusstsein ihn wahrnähme". (Vgl. dazu m. Aufs.: Ueber einige Grundfragen der Kantischen Philosophie. Arch. f. syst. Philos. II, 2, 207—34; bezw. die Besprechung desselben vom Herausgeber der Kantstudien I, 471: Die Beziehung der geistigen Faktoren auf Dinge an sich mit dem Anspruche der Giltigkeit für diese ist selbst „Bedingung möglicher Erfahrung".) — Von dieser Einheit der Apperzeption, die nicht als „Inhalt", sondern als „Forderung" des Erkennens anzusehen ist und sich erst zum Teil in der Wissenschaft verwirklicht hat, ist das Verfahren des Apperzipierens zu unterscheiden, das stets subjektiv bleibt, aber, wenn es zum Ziel kommen soll, ganz bestimmten, durch Raum, Zeit, Kausalität und die psychischen Fähigkeiten der Analyse, Synthese und systematischen Gruppierung gegebenen Bedingungen unterworfen ist. Diesen objektiven Bedingungen muss sich auch das pädagogische Lehrverfahren anpassen. Verfasser versucht teils kritisch (besonders gegen die „Lehrproben" Fricks), teils aufbauend, an einigen besonders die Elemente der Naturwissenschaft, der Geschichte und der Sprache behandelnden Beispielen zu zeigen, dass sich auch ohne subjektivistischen Eklektizismus die wertvollen Anregungen der neueren Methodiker benützen lassen, dass aber die strenge objektive Grundlage unumgängliche Bedingung zu fruchtbarem Unterrichte ist.

Worms a. Rh. F. St.

Cresson, André, ancien élève de l'École Normale Supérieure, Professeur agrégé de philosophie au lycée d'Alençon. La morale de Kant. Étude critique. Ouvrage couronné. Paris, F. Alcan 1897.

Essayer de faire un résumé clair du système moral de Kant, essayer de mettre à nu les arguments sur lesquels il repose et d'en éprouver la solidité, voilà ce que l'auteur s'est proposé. Aussi deux chapitres de ce livre sont-ils consacrés à l'exposition, deux, à la critique de la Morale de Kant.

Le premier chapitre est intitulé: La Forme de la Vie Morale. Vivre avec moralité, c'est, d'après Kant, vivre comme le devraient tous les êtres capables de moralité. Mais comment savoir comment tous ceux-ci devraient vivre? On ne le peut en faisant appel à la théologie. La raison n'a d'usage qu'immanent. On ne le peut en procédant suivant la méthode des morales matérielles. Car l'homme ne peut aspirer qu'au bonheur et il n'y a pas de science possible du bonheur. Dès lors, agir pour se procurer un objet, c'est agir autrement que tous devraient agir. C'est donc accomplir une action sans valeur morale. Mais on ne peut accomplir une action que pour conquérir les résultats qu'on en espère ou à cause de la forme catégorique sous laquelle on la conçoit. Par suite, agir avec moralité, ce ne pourra être que se déterminer à agir parce qu'on aura un devoir et par devoir. D'où deux corollaires d'une importance capitale 1. la distinction de la légalité et de la moralité, 2. l'identification de l'action autonome et de l'action morale. Par suite de cette identification le précepte: "vis comme tous devraient vivre" devient celui-ci: "Fais usage de ta liberté." — Dès lors, l'homme ne peut se croire engagé par la Loi Morale que s'il se croit doué de liberté réelle. Le peut-il et le doit-il? Comme phénomène l'homme n'a pas le droit de se croire libre. Comme noumène, il le peut. La constatation de son devoir l'y force. Car qui dit devoir dit pouvoir et de plus le devoir ne peut venir que de la liberté elle-même. L'homme doit donc prendre pour lui l'ordre fondamental de la morale. Cet ordre, il peut se le formuler à lui même de trois façons différentes et équivalentes. — L'homme peut donc établir la morale en dehors de toute foi. Mais est-ce à dire qu'il doive s'interdire toute espérance? Kant ne le croit pas. L'homme a le devoir de travailler à la production du Souverain Bien: l'accord nécessaire du Bonheur et de la vertu. D'où cette idée: le Souverain Bien sera. Rien ne prouve qu'il puisse être dans le monde phénoménal. Mais rien ne pourra jamais prouver que, dans le monde nouménal, il ne sera pas. Pourquoi s'interdirait-on donc une croyance et un espoir qu'on ne peut manquer d'avoir, du moment qu'on réfléchit sur la Loi Morale? — En résumé, faire son devoir par devoir, sans exclure la foi, mais sans faire reposer la morale sur la foi, voilà quelle doit être la règle de la vie humaine, selon Kant.

Le second chapitre est intitulé: La Matière de la Vie Morale. L'auteur y analyse, en s'efforçant de montrer leur lien au système moral expliqué plus haut, la Doctrine du Droit et la Doctrine de la Vertu.

Le troisième chapitre est un Examen Critique: l'auteur y fait quatre principales remarques. 1. Toutes les conséquences pratiques du système moral de Kant ne sont pas déduites de leurs principes avec une logique parfaite. 2. Les postulats religieux du système ne tiennent pas à la théorie générale: car ils supposent que la Loi Morale prescrit à la fois la recherche du Bonheur et celle de la vertu, alors que ce ne peut jamais être, d'après Kant, un devoir, de chercher le bonheur. 3. La théorie de la liberté nouménale est inadmissible.

Car le devoir s'adresse au phénomène; si l'homme ne doit se croire libre que comme noumène comment pourrait-il donc légitimement en conclure que ce devoir s'adresse bien justement à lui? D'autre part, Kant n'a pas prouvé que l'homme doive se croire libre en tant que noumène. Si l'homme a un devoir en tant que phénomène, et s'il doit se croire libre en tant qu'il a un devoir, c'est comme phénomène qu'il devrait se croire libre. Rien ne l'autorise donc de ce coté à se croire doué de liberté nouménale. D'un autre coté on ne peut dire que la liberté nouménale soit la "ratio essendi" du devoir. Car le rapport de causalité dont il s'agit ici n'a de sens chez Kant que de phénomène à phénomène. Bref la théorie Kantienne de la liberté ne peut jouer, à la supposer justifiée, le rôle qu'elle joue chez lui, et elle n'est pas justifiée. 4. Enfin, l'auteur se demande si Kant a bien démontré comme il le croit et comme cela est nécessaire pour que sa doctrine puisse s'établir que toute morale matérielle est impossible; il s'efforce alors de prouver que Kant n'a pas donné comme il l'a cru de preuve décisive à cet égard et qu'il ne pouvait pas en donner. — D'un mot, l'examen critique aboutit à cette conclusion: la Morale de Kant n'est pas fondée.

L'auteur examine, par suite dans son quatrième et dernier chapitre d'où vient l'insuffisance des théories morales de Kant. Il essaye de le montrer en comparant celui-ci à ses devanciers. Kant n'est pas un Stoïcien bien que sa doctrine ressemble au Stoïcisme. Car le Stoïcisme est, dans le fond, un naturalisme. Kant n'est pas un chrétien, bien que sa doctrine ressemble au christianisme. Car, chez lui la foi s'ajoute à une morale toute fondée tandis que, dans le christianisme, c'est la foi qui fonde la morale. Kant est donc, avant tout, un original, un novateur. Par malheur, sa volonté d'être original l'a placé dans une position intenable. Le devoir s'explique et se justifie dans une doctrine de la transcendance ou dans une doctrine de l'immanence. Kant voulant affranchir la morale de la théologie et de la science des fins de la nature humaine n'a pas voulu s'arrêter à l'un de ces systèmes. Aussi le devoir est-il expliqué, chez lui, non justifié. Car le système de Kant oscille. La doctrine de l'autonomie de la volonté se rapproche d'une philosophie morale de l'immanence; les postulats font, au contraire, pencher le Kantisme vers une doctrine de la transcendance. D'où une juxtaposition de théories qui ne se fondent pas les unes dans les autres; d'où aussi des parologismes qui cachent les lacunes du raisonnement. Historiquement, on s'explique ces fautes par ce fait que Kant a abordé le problème moral avec la volonté de sauvegarder une certaine conception du devoir, tout comme il avait abordé le problème de la science, en prenant l'existence de la science pour une donnée. De là son effort pour faire une morale indépendante de la théologie et de la science. De là aussi son échec, échec que subiront comme lui tous ceux qui voudront leur système, au lieu de se le laisser dicter par les choses.

Alençon. A. C.

Staudinger, Fr., Dr. phil. Das Sittengesetz. Untersuchungen über die allg. Grundlagen von Freiheit und Sittlichkeit. 2. A. Berlin, Dümmler 1897. 387 S.

Der freundlichen Aufforderung des Herrn Herausgebers entsprechend, verstattet sich Verfasser diejenigen Gesichtspunkte obigen Werkes, die sich mit Kants Ethik berühren, kurz darzulegen.

Kants kategorischer Imperativ, der Schwerpunkt seiner Ethik, liegt in einer Achse, deren einen Pol der gute Wille des Individuums, deren anderen das objektive Gesetz bildet. Der Wille ist gut, wenn er nur durch Achtung gegen das Gesetz bestimmt ist; das Gesetz ist richtig, wenn es den Menschen als „Selbstzweck", nie als blosses Mittel innerhalb eines „Reiches der Zwecke" fasst. Aus diesem Gedanken heraus tritt Kant nach des Verf. Ueberzeugung mit vollem Rechte allen eudämonistischen Ableitungen der Ethik schroff entgegen. Diese Ableitungen sind methodisch falsch, weil sie die natürlichen Beweggründe zu unseren Einzelhandlungen und die erst aus deren Zusammenhang hervorgehenden Gesetze der Ethik vermengen. Es ist dies etwa so, wie wenn man eine Maschine, bezw. deren technischen Zusammenhang aus Holz und Eisen, oder aus deren praktischem Zwecke, dem Kornmahlen, dem Spinnen, erklären wollte. Dass das Ergebnis der sittlichen Lebensgemeinschaft Glückseligkeit sei, und dass die natürlichen Beweggründe zu unseren Einzelhandlungen zunächst Gefühle bezw. Bedürfnisse sind, läugnet Verf. so wenig wie Kant selber („Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzipes von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen .. seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein." Kant, Kr. d. pr. V. ed. Rosenkr. u. Schub. VIII, 222 f.), im Gegenteil, er betont es mehrfach ausdrücklich (58 ff., 268 f.). Aber in genanntem Punkte ist Verf. entschiedener Gegner aller eudämonistischen Ethik, und ebenso ist er im Anschluss an Kant in der Methode „rationalistisch", freilich nicht in dem Sinne, dass er glaubte, das auf dem Wege der Abstraktion gefundene Sittengesetz, das gewissermassen das Naturgesetz unseres praktischen Lebens ist (vgl. dazu Kant, Met. d. Sitten ed. Rosenkr. u. Schubert VIII, S. 67), sei abgesehen vom vollinhaltlichen Leben von irgend welcher praktischen Bedeutung (S. 262).

Soweit steht Verf. auf Kants Boden. Dagegen muss er sich in Bezug auf Begründung des Sittengesetzes von ihm trennen. Kant versperrt sich selber den Weg zu einer tieferen Einsicht in die Natur des Sittengesetzes, indem er die Natur des Einzelzwecks verkennt und die Unterordnung des Willens zum Mittel unter den Willen zum Ziel als Heteronomie abweist. Denn bei der Analyse des Einzelzwecks geht es uns gar nichts an, wodurch der Wille zum Ziel hervorgerufen wird; ausschlaggebend ist allein die Thatsache, dass die Einsicht uns gebietet, das Mittel zu wollen. Es kommt hier bereits dieselbe geistige Funktion zum Vorschein, die nachher in der Ordnung des Reichs der Zwecke und der Unterordnung des Willens unter diese Ordnung „Sittlichkeit" heisst (damit, dass Kant dies verkennt, macht er denselben Fehler, den die Eudämonisten machen, nur in umgekehrter Weise; und er giebt ihnen dadurch eine starke Waffe gegen sich in die Hand. Denn wenn man die Bestimmung des Willens zum Mittel, also die Gestaltung des Einzelzwecks für Heteronomie erklärt, so ist es auch die Gestaltung der Ordnung aller Zwecke, bezw. die Bestimmung des Willens zu ihr. Denn diese Ordnung bezw. die Willensbestimmung zu ihr wäre nicht da, wenn keine natürlich gewordenen Zwecke sie nötig machten).

Indem Kant diese naturwüchsige Grundlage seines Imperativs verkennt, wird ihm dessen Begründung unmöglich. Er muss es für ein „unerklärliches

Faktum" halten, dass „reine" Vernunft praktisch sein könne, und muss sich, um nur die Möglichkeit dieses Faktums darzuthun, in den metaphysischen Nebel einer intelligiblen Freiheit retten. Dadurch verliert aber der eine wesentliche Pol des Imperativs, die objektive Gesetzlichkeit der Zweckordnung, an praktischer Bedeutung. Diese bleibt zwar ein ideales Prinzip für den Einzelwillen, aber die reale Macht der jeweils gegebenen Ordnung und ihr bestimmender Einfluss auf den Willen der Menschen kommt nicht genug zu ihrem Rechte.

Dies ist die (bis 139 ff. dargelegte) Stellung des Verf. zu Kant. Der Inhalt des Buches gliedert sich im übrigen folgendermassen: Einleitung: Freiheits- und Sittlichkeitsproblem; Methode der Untersuchung. 1. Die Grundlagen: Untersuchungen über den Imperativ im Einzelzweck. 2. Die Gesetze: Die Ausgestaltung des Zweckgesetzes zum sittlichen Gesetze, wobei besonders die schwierige Frage behandelt wird, welche Momente unsere Verpflichtung gegen andre Menschen und die Gesellschaft bedingen. 3. Die Werte: Die Abhängigkeit des Wertbegriffs vom Zweckbegriff; Darlegung, wie die Gefühle selber, die natürlichen wie die geistigen, und ebenso die Erkenntnisse zu Werten werden; Bestimmung des sogenannten „höchsten Guts", in dem auch das für die theoretische Untersuchung abstrakte Vernunftgesetz sein vollinhaltliches Leben erhält, indem es sich als eigenstes Gesetz der Menschennatur zeigt, und in dem auch die Glückseligkeitslehre zu ihrem Rechte kommt. 4. Die Pflichten: Das Ideal, dessen Verfälschungen und die Abweichungen von ihm; die Sünde und die auf menschlichem Boden mögliche Erlösung. Schluss: Die Freiheit, als wirkliche und nicht intelligible Freiheit, ist soweit vorhanden, als das Vernunftgesetz sowohl die objektive Ordnung als den Willen der Individuen regelt.

Worms a. Rh. F. St.

Hoffmann, A., Dr. phil., Pfarrer in Gruibingen: Ethik. Freiburg und Leipzig, Mohr-Siebeck 1897.

Die transscendentale Methode Kants wird hier vereinheitlicht und erweitert. Die intellektuellen Funktionen, welche auch bei Kant nach ihrem transscendentalen, d. h. Wirklichkeit gebenden und Wirklichkeit beherrschenden Wert geschätzt werden, ordnen sich vermöge des ethischen Wertbegriffs „Wirklichkeit" dem ethischen höchsten Zweck unter, welcher zunächst im Schema: Wille-Objekt-Wille, d. h. als ein Verkehr zwischen Wille und Wille, vermittelt durch die Wirklichkeit des Objekts verstanden werden kann. Die Gegebenheit dieser wirklichen Welt nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für jede Gemeinschaft von Einzelwillen beweist nun ferner, dass die Wirklichkeit nicht in der Bedeutung aufgehn kann, Medium zwischen solchen gleichartigen Willen zu sein, sondern von einem Weltwillen dem Einzel- und Gemeinwillen gegeben ist. — Der höchste Zweck lässt sich ebensowenig als gesetzlich geordnetes Verhältnis der Einzelwillen (Kants „Reich Gottes"), noch als Relation der wirklichen Welt zu unserm Glücksbedürfnis (Eudämonismus) fassen, sondern nur als möglichst vielseitige (also nicht bloss gesetzliche oder „sittliche") Berührung des Weltwillens mit den Einzelwillen und dieser untereinander, vermittelt durch eine möglichst vielseitige (also auch wieder nicht bloss durch theoretisch- oder praktisch-gesetzliche, sondern auch ästhetische, gesellschaftliche, religiöse) Ausnützung des gegebenen Objekts. — Die Ethik ist Vernunftwissenschaft, indem sie im allgemeinen Vernunftinteresse den Bewusstseinsinhalt, insbesondere die

auf diesen Inhalt gerichteten geistigen Funktionen, unter dem Gesichtspunkt eines höchsten Zwecks ordnet, aber sie ist nicht Wissenschaft von der Vernunft speziell (geschweige denn bloss von der praktischen; theoretische und praktische Vernunft sind wesentlich eins), sondern es wird, worin die Vernunft nur ein Glied ist, die Kette der Funktionen überhaupt in der Ethik als vom höchsten Zweck her angezogen begriffen, in welchem Prozess die Einzelwillen bestimmte Stufen der Individualität und Personalität, sowie der Gemeinschaftbildung und Gemeinschaftarbeit ersteigen.

Gruibingen (Württ.). A. H.

Stern, Wilhelm, Dr. med., prakt. Arzt in Berlin. Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft. Berlin, Ferd. Dümmler, 1897, 474 Seiten, gr. 8°.

In diesem Buche stellt sich der Verfasser die Aufgabe, die Ethik als positive Wissenschaft, d. h. als eine von allen nicht bloss religiösen, sondern auch metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Wissenschaft zu begründen. Der allgemeine Standpunkt des Verfassers ist der kritische Positivismus. Er hält ebenso wie Kant die Dinge an sich oder das Wesen der Welt und alles Seienden überhaupt für unerkennbar, so dass es sich sowohl auf physischem, als auch auf geistigem Gebiete für uns Menschen nur um Erscheinungen handelt. Er verwirft daher gleich dem kritischen Idealismus Kants und gewissen anderen Standpunkten jede theoretische Philosophie oder dogmatische Metaphysik oder allgemeine, d. h. philosophische Weltanschauung. Es kann daher nach ihm die wissenschaftliche Ethik nicht auf allgemeine dogmatisch-metaphysische Voraussetzungen gegründet werden und dieselbe wird darum nur eine positiv-wissenschaftliche oder positivistische, also eine Einzelwissenschaft, die ihre allgemeinen Voraussetzungen von anderen, allgemeineren Einzelwissenschaften herholt, sein können. Dem entsprechend verwirft er auch alle spezielleren, sei es bejahenden oder verneinenden dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen der Ethik. Die einzige ihm unentbehrlich scheinende speziellere Voraussetzung der wissenschaftlichen Ethik ist die deterministische Freiheit des Willens etwa nach Art der Herbarts und Beneckes, welche durch eine wissenschaftlich gehaltene empirische Psychologie begründet werden kann.

Hieraus folgt für die Methode der positivistischen Ethik, dass sie nach dem Verfasser nur die induktive und speziell die genetische sein kann, welche die Entstehung der Sittlichkeit auf ein allmähliches Werden, eine während sehr vieler Jahrtausende sich vollziehende Entwicklung und Vererbung innerhalb des Menschengeschlechts und der Tiergeschlechter zurückführt. Der Verfasser verwirft unter anderem von vornherein jede Ethik, welche, wie die Kantische, das Wesen der Sittlichkeit in die Vernunft, den Intellekt oder das theoretische Leben des Menschen verlegt. Als besondere, der Kantischen Ethik ganz fremde Forderung stellt er auf, dass das Grundprinzip oder Fundament der Ethik so allgemein gehalten sei, dass auch die wenigen, aber deutlichen bei den Tieren vorkommenden sittlichen Erscheinungen in dasselbe mit eingeschlossen und somit durch dasselbe ebenfalls erklärt werden, ebenso wie direkt, also anders als bei Kant, die den Tieren zu Teil werdende sittliche, wie mitleidvolle und schonende, Behandlung von Seiten des Menschen.

Den Ursprung der Sittlichkeit führt nun der Verfasser auf die in der

Urzeit stattgefundene Wechselwirkung zwischen dem Subjekt, sowie den beseelten Wesen überhaupt und der unbeseelten Natur und besonders den Elementen zurück, welche in erster Reihe in schädlichen Eingriffen der letzteren ins psychische Leben der ersteren besteht, welche stets zunächst, sei es direkt oder indirekt, das Gefühlsleben dieser treffen und auf welche alsdann die Reaktion des Subjekts sowie der beseelten Wesen überhaupt gegen die unbeseelte Natur und besonders die Elemente oder die unbeseelte objektive Aussenwelt erfolgt. Aus diesem gemeinsamen Leide und dieser in der Urzeit unzählige Male gemeinschaftlich geübten Reaktion oder Abwehr von Seiten der Menschen und beseelten Wesen überhaupt entwickelte sich im Laufe sehr vieler Jahrtausende im Menschen und den Tieren ein mehr oder weniger deutliches Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen anderen beseelten Wesen den schädlichen Eingriffen der unbeseelten objektiven Aussenwelt gegenüber und neben dem von der Natur gesetzten Selbsterhaltungsstreben ein von einem Groll, einer gegensätzlichen, feindlichen Stimmung gegen diese schädlichen Eingriffe der unbeseelten Natur und besonders der Elemente getragener objektiver, d. h. auf etwas Unpersönliches, Sachliches oder Allgemeines gerichteter Trieb zur Abwehr dieser schädlichen Eingriffe ins psychische Leben überhaupt, der Grundstock des sittlichen Triebes. Dieser hat sich allmählich weiter vererbt und zum objektiven Triebe zur Abwehr aller schädlichen Eingriffe der sowohl unbeseelten, als auch beseelten objektiven Aussenwelt ins psychische Leben erweitert, so dass dieser Trieb zuletzt zum objektiven sittlichen Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe geworden ist, welcher das Wesen der Sittlichkeit oder das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist. Da nach dem Verfasser jede sittliche Handlung mit einem Opfer oder Unlustgefühl während ihres Verlaufes verbunden ist, so stimmt er mit Kant darin überein, dass dieselbe, wenn auch nicht mit Widerstreben, so doch mit einer gewissen Ueberwindung vollzogen wird. Ferner wird dadurch, dass der sittliche Trieb ein objektiver Trieb ist, ebenso wie bei Kant jeder Eudämonismus aus der Ethik ausgeschlossen. Ein besonderes Gewicht legt der Verfasser auf den bisher nicht genügend beachteten Unterschied zwischen der Sittlichkeit, welche Abwehr oder Repression, Reaktion ist und der Kultur, welche Vorbeugung oder Prävention, spontane Aktion ist. Auch die Rolle, welche der Verstand, die Vernunft oder der Intellekt bei den sittlichen Handlungen spielt, wird von ihm besonders hervorgehoben und ebenso die Art der Entstehung des Begriffes der Gerechtigkeit und des Vergeltungstriebes. Vom Grundprinzip der Ethik werden sowohl die ethische Regel, d. h. der kurz gefasste Inhalt dessen, was auf ethischem Gebiete geschehen soll, als auch die Moral oder Lehre von der Sittlichkeit im engeren Sinne, als auch die Grundzüge der allgemeinen Rechts- und Staatslehre (nach dem Verfasser giebt es ein Vernunftrecht) abgeleitet.

Berlin. W. S.

v. Mayer, Eduard. Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den aesthetischen Lehren Kants und Schellings. (Diss. Hal.). Halle, Niemeyer 1897.

Schopenhauer hat seine Verachtung der zünftigen Philosophie mit dem abfälligen Urteile von deren Seite büssen müssen, seine Weltanschauung sei

weder einheitlich noch original; besonders auf Schelling als Quelle seiner Ansichten ist häufig hingewiesen worden. Beide Vorwürfe erweisen sich aber als nicht stichhaltig, wenn das Moment der Persönlichkeit mit berücksichtigt wird. In Schopenhauers Persönlichkeit lässt sich einerseits das innere Band seiner äusserlich divergierenden Einzelansichten finden; andererseits verleiht sie selbst den theoretischen Punkten, in denen Schopenhauer mit andern Denkern übereinstimmt, den Stempel der Eigenart.

Schopenhauer hat Recht, wenn er den Pessimismus als Hauptmerkmal seiner Weltanschauung hinstellt. Der Pessimismus, vor allem wie er Schopenhauer eigentümlich war, ist das Grundmotiv seiner Aesthetik, mag diese auch, oberflächlich betrachtet, nur von Glück, Heiterkeit und Frieden sprechen. Dieses Glück wird ja nur durch eine völlige Spaltung des Ichs erreicht, nur durch den Verlust der Individuität und der Individualität, die auf der allerengsten und peinigendsten Verbindung von Wille und Intellekt beruhen.

Durch diese Auffassung des Natur- und Kunstgenusses wird für Schopenhauer die Aesthetik Vorspiel, Hinweis und Aufforderung zur völligen Befreiung vom Joche des Willens zum Leben. Hierdurch erhält sie auch ihre grosse und organische Bedeutung für sein ganzes System. Denn, wie es im Wesen des Pessimismus liegt, baut sich dieses in gewaltigen Antithesen auf; ausgehend vom Gegensatze: Welt als Vorstellung (Erscheinungswelt) und Welt als Wille (Ding an sich) leitet es durch Vermittlung der „Abhängigkeit und Freiheit vom Satze des Grundes“ hinüber zur Verneinung des ewig sich bejahenden Willens. Und innerhalb dieses Ganzen von Antithesen nimmt die Aesthetik als Betrachtung der Welt unabhängig vom Leitfaden des Satzes vom Grunde, das dritte Buch, ihren wichtigen Platz ein.

Schopenhauers ästhetischer Centralbegriff ist der der Genialität, der intellektuellen Willensemanzipation; nur als erkenntnis-theoretisch notwendiges Correlat tritt zu ihm die Ideenlehre, zum reinen Subjekte des Erkennens das adaequate Objekt. Die naheliegende Beziehung zur Schellingischen „intellektuellen Anschauung“ ist nur eine scheinbare. Denn weder diese analogen Begriffe, noch der Beiden geläufige und gemeinsame Begriff der Idee haben gleichen Sinn oder gleiche systematische Bedeutung bei Beiden. Durch diesen Centralbegriff der Genialität wird auch Schopenhauers Uebereinstimmung mit Kant zum blossen Gleichlaut. Beide nennen die ästhetische Anschauung eine interesselose, eine den Willen des lustfühlenden Beschauers nicht erregende. Aber sowohl Problemstellung als Beweisführung ist bei dem Einen gänzlich verschieden wie beim Andern.

Für Kant ist der Ausgangspunkt seiner ästhetischen Untersuchung die „Quantität der ästhetischen Urteile“ gewesen, die Forderung der Allgemeingültigkeit, die wir an das ästhetische Wohlgefallen knüpfen; — für Schopenhauer das Faktum der dauernden Lust überhaupt in dieser schlechtesten aller Welten. Kant sieht sich genötigt, das Willensmoment als bei der ästhetischen Lust ausgeschlossen zu betrachten, weil diese sonst nur individuell sein könnte; — Schopenhauer kennt Lust nur, wenn der Störenfried und Quälgeist Wille überhaupt ausser Wirksamkeit gesetzt ist. Für Kant ist der ästhetische Genuss der Ausdruck einer Einhelligkeit der Gemütskräfte, für Schopenhauer ist er das Zeichen eines völligen Zerfalls der Persönlichkeit. Der Gipfelpunkt jener Einhelligkeit ist die Sittlichkeit, das ideale Ziel dieser Spaltung — die Heiligkeit.

So zeigt sich der tiefste, persönlichste, der ethische Gegensatz Beider auch in den sekundären Theoremen ihrer Systeme und so ist, trotz Schopenhauer selbst, seine Ansicht von der Kants gänzlich verschieden, ist seine Aesthetik ein eigner und wesentlicher Bestandteil seiner Lehre, Blut von seinem Blute, Geist von seinem Geiste. E. v. M.

Romundt, Heinrich, Dr. phil. Eine Gesellschaft auf dem Lande. Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit besonderer Beziehung auf Kant. Leipzig, C. G. Naumann. 1897.

Die Schrift besteht aus Briefen, in denen an einen in die Stadt verzogenen Freund über die Verhandlungen eines Freundeskreises auf dem Lande berichtet wird. Anlass zu diesen Unterhaltungen gaben die modernen vom Grossstadtleben getragenen Bewegungen in schöner Kunst nnd Litteratur. Denen wird nun keineswegs alles Verdienst abgesprochen, aber es wird doch für nötig gehalten, der Grossstadt, dem Positivismus und dem Skeptizismus gegenüber, welche bisher meist in der „modernen“ Bewegung den Ton angaben, die Gegenwirkung solcher Kräfte geltend zu machen, welche in der Einfachheit des Landlebens sich die Ursprünglichkeit und Natürlichkeit des Empfindens und Denkens gewahrt haben. Damit kommt diese Schrift Wünschen entgegen, welche in den letzten Jahren öfter von verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtungen aus laut geworden sind.

In dem erwähnten Interesse beschäftigt sich unsere Gesellschaft als mit einem Musendienst, für den das Jagen und Hasten der Grossstadt immer weniger Musse lasse, zunächst mit Kants Besinnung auf die allgemeinsten Merkmale der Schönheit. Als eine Besonderheit der hier gegebenen kurzen Darstellung des ersten Teils der Kantischen Aesthetik dürfte zu bezeichnen sein, dass dabei auf Edmund Burke und dessen berühmte philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Vorstellungen vom Erhabenen und Schönen, von der Kant viel Anregung empfangen hat, zurückgegangen wird. Eine vergleichende Darstellung dient, sowohl die Neuheit wie die hohe Ueberlegenheit von Kants Erörterung des Schönen besser ins Licht zu setzen. Kant selbst hat zu solcher Vergleichung in der allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile eine kräftige Anregung gegeben.

Während Kants Lehre vom Erhabenen in dieser Schrift ganz beiseite bleibt, wird nicht unterlassen, die Kantische Aesthetik im Ganzen in ihrer Bedeutung für die Pflege des Schönen und der Kunst zu würdigen. Auch wird das Verhältnis des Kritizismus zu Plato erörtert und dabei die Ueberlegenheit Kants über Plato bei aller weitgehenden Verwandtschaft gerade in der Betrachtung des Schönen festgestellt. Beide Denker finden die Schönheit der Sinnendinge begründet in einem Teilhaben derselben an etwas anderem. Woran aber? Da liegt der ungeheure Unterschied.

Die Unterhaltungen der Freunde beschränken sich jedoch nun nicht auf Kants Lehre vom Schönen und auch nicht auf die Würdigung der Bedeutung der übrigen Teile des Kritizismus für schöne Kunst und Litteratur, die gleichfalls nicht ausser Acht bleibt. Ein grosser Teil derselben ist vielmehr der Erwägung desjenigen bei unseren grossen Kritikern und Dichtern im 18. Jahrhundert, bei Lessing, Goethe und Schiller, gewidmet, wodurch die moderne Bewegung heilsam ergänzt und berichtigt werden könnte.

In einem dritten Hauptabschnitte endlich wird der Gedanke einer Eingliederung der schönen Kunst in ein Reich des Ideals und in eine zu dessen Verwirklichung dienende Veranstaltung erwogen, eine wichtige Beziehung, an welche die alltäglichen Kunstvergnügungen der grossen Städte gleichfalls kaum noch denken lassen.

Freiburg a. E. H. R.

v. Hartmann, Ed. Schellings philosophisches System. Leipzig 1897. Hermann Haacke. XII und 221 Seiten. Gr. 8°.

Vor 28 Jahren veröffentlichte ich in den „Phil. Monatsheften“ eine Abhandlung „Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer“ (auch als Broschüre, später in die „Ges. Studien u. Aufsätze“ aufgenommen) in der ich darauf aufmerksam machte, dass Schelling nicht nur das Prinzip des Hegelschen Panlogismus, sondern auch dasjenige der Schopenhauerschen Willensmetaphysik hervorgebracht und in seiner positiven Philosophie die Richtung gezeigt habe, in welcher eine Vereinigung beider scheinbar antipodischen Prinzipien möglich sei. In der jetzt erscheinenden Schrift verfolge ich den Entwicklungsgang der Schellingschen Philosophie von ihrer Entstehung an in Längsschnitten durch die hauptsächlich von ihm bearbeiteten Gebiete. Der moderne Neukantianismus hat längst schon den Fichteschen Standpunkt mit berücksichtigt und erneuert, und wird nicht umhin können, demnächst auch Schelling eine erneute Aufmerksamkeit zuzuwenden. Wie Schelling sich im Allgemeinen zu Kant und seinen Schülern (Reinhold, Beck, Fichte) gestellt hat, ist auf Seite 17—23 meiner Schrift nach Schellingschen Aeusserungen zusammengefasst. Aber auch die Kapitel II, III und V über die „intellektuelle Anschauung“, die „Erkenntnistheorie“ und „Naturphilosophie“ dürften dazu beitragen, die Entwickelung klarer zu legen, welche die von Kant angeregten Probleme bei Schelling gefunden haben. Wer in Beck und Fichte die konsequente Durchführung der Kantischen Prinzipien findet, wird anerkennen müssen, dass Schellings Naturphilosophie zunächst nichts sein wollte als eine Fortbildung der Kantischen Naturphilosophie im Rahmen des Fichteschen Systems, und dass Schellings „System des transscendentalen Idealismus“ nicht nur als der erste Versuch einer zusammenfassenden Bearbeitung der drei Kantischen Kritiken, sondern auch als ein ernstliches Ringen mit den tiefer gefassten Problemen und deutlicher erkannten Aporien des transscendentalen Idealismus dauernde geschichtliche Bedeutung hat. Wenn Fichte den erkenntnistheoretischen transscendentalen Idealismus hauptsächlich darum so hochhielt, weil er in ihm die sicherste Grundlage des ethischen Idealismus zu finden glaubte, so Schelling deshalb, weil er ihn für unentbehrlich hielt für den metaphysischen Idealismus, auf den es ihm in erster Reihe ankam. Schellings Entwicklung ist nun darum so lehrreich, weil sie zeigt, wie der metaphysische Idealismus bei ihm allmählich Schritt um Schritt den erkenntnistheoretischen auflöst und schliesslich in sein Gegenteil verkehrt, so dass im Rückblick des alternden Schelling auch die Naturphilosophie seiner Jugend eine ganz andere Bedeutung gewinnt, als sie ursprünglich besessen hatte.

Gross-Lichterfelde. E. v. H.

Güttler, C., Dr. Eduard Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie. Mit einem Bildnis. München 1897. C. H. Beck. Gr. 8°. VI. 248 Seiten.

Das Buch, welches mehr als eine Monographie sein will, stellt sich folgende Aufgaben: es werden die gegenseitigen Beziehungen des englischen und französischen Rationalismus im siebzehnten Jahrhundert historisch analysiert. Eine Parallele der „notitiae communes" bei Herbert und der „ideae innatae" oder „notiones communes" von Descartes ergiebt, dass dem englischen Philosophen in der Aufstellung normativer Erkenntnisgrundsätze das Prioritätsrecht zukommt. Zugleich wird der Versuch Herberts, auf Grund einer ihm eigentümlichen Theorie der Seelenvermögen, die äussere und innere Erfahrung einschliesslich der Aesthetik und Ethik zu erklären, dargelegt. Als Psychologe ist er ein direkter Vorläufer von Locke, Hume, Kant, Fries, Beneke. Die Sonderung der Hauptseelenkräfte in: sensus externus, sensus internus, discursus, instinctus naturalis deckt sich mit der Kantischen Unterscheidung von Sinnlichkeit, innerer Sinn oder fliessendes empirisches Bewusstsein, Verstand, Vernunft, insbesondere wird ein Hauptsatz der Vernunftkritik anticipiert, wonach Erfahrung und Beobachtung erst mit Hülfe bestimmter apriorischer Erkenntnisformen ermöglicht werden (S. 185). Desgleichen finden wir den Kunstausdruck: „res in se ipsa", deren „quidditas" unerkennbar bleibt. Nicht minder begegnen sich beide Philosophen in der Forderung einer Autonomie der Vernunft auf ethischem Gebiete.

An dritter Stelle wird der bei Herbert vorgebildete Psychologismus in seiner Entwickelung bis auf die Gegenwart fortgeführt. Die Polemik im Abschnitt IV, Teil II richtet sich gegen die Subjektivität des Begriffes der inneren Erfahrung sowie gegen die Unterschätzung der kritischen Metaphysik im Sinne Kants. Endlich wird viertens die mit der Herbert'schen Noetik zusammenhängende allgemeine Vernunftreligion dargestellt, und dieser Passus mit einigen kursorischen Erörterungen über syllogistisches und intuitives Erkennen begleitet. Alles syllogistische Wissen ruht a parte ante auf einem mystisch-transsubjektiven Glaubensgrunde, es führt a parte post zu Grenzen menschlicher Erkenntnis, woselbst die subjektive Glaubensgewissheit, sei sie rationalistisch oder religiös, wiederum einsetzt.

Dem Buche ist ein bisher noch nicht reproduziertes Bildnis aus der Londoner National-Porträt-Gallerie in gelungener Form beigegeben.

München. C. G.

Stölzle, R. Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt 1897. 8° (XI u. 687 M.).

Das Gesamtschriftentum Baers, von Baers Enkel, Herrn K. v. Lingen, zur Verfügung gestellte handschriftliche Materialen, ferner Briefe Baers bilden die Grundlage, auf der ein Gesamtbild des grossen Naturforschers (1792—1876) antworfen wird. Das Buch hat 5 Teile. Der erste Teil behandelt die Quellen von Baers Philosophie, seine Stellung zur Philosophie überhaupt und seine erkenntnistheoretischen Grundsätze. Der zweite Teil giebt die Naturphilosophie. Vorausgeschickt wird ein Kapitel: Baers Naturerklärung oder der Zweck in der Natur. Dann folgen: a) Aphorismen zum kosmologischen Problem, b) (zum biologischen Problem): Ursprung und Zukunft von Leben und Arten,

das Prinzip von Leben und Organisationsformen, Baers Stellung zur Descendenzlehre, Baer gegen Darwin, die Tierseele, c) (zum anthropologischen Problem): die Stellung des Menschen in der Natur, die Menschenseele, ihre Existenz, ihr Wesen, ihr Ursprung und ihre Zukunft; Ursprung, Einheit, Alter des Menschengeschlechtes. Der dritte Teil hat die Religionsphilosophie zum Gegenstande. Das Kapitel „Dasein und Begriff Gottes" zeigt, wie Baer vom Theismus ausgeht, früh zum Pantheismus neigt, aber auch agnostischen und sogar wieder theistischen Vorstellungen Raum giebt, gegen Ende seines Lebens aber wieder zum Theismus zurückkehrt. Das 2. Kapitel dieses Abschnittes stellt Baers Versuche, zwischen „Glauben und Wissen" zu vermitteln, dar. Einerseits weist Baer den Glauben dem Gefühl, das Wissen dem Denkvermögen zu und erklärt einen Konflikt für unmöglich, andererseits huldigt er dem Rationalismus und lehnt auf Grund desselben Wunder und Offenbarung und Christentum in eingehenden Erörterungen ab, nähert sich aber gegen Ende des Lebens wieder dem Christentum. Im vierten Teil wird die Geschichtsphilosophie dargelegt. Begriff der Geschichte. Ausgangspunkt derselben, Faktoren derselben: Mensch und Natur, die Träger der Geschichte. Das Ziel der Geschichte. Fortschritt. Gebiete, Träger und Ziel dieses Fortschrittes. Der fünfte Teil bringt Ethisches, Pädagogisches (Mittel- und Fachschulwesen) und Politisches. Briefe Baers bilden den Schluss. Ueber das Verhältnis Baers zu Kant sei kurz bemerkt: Baer erwähnt Kant öfter und mit hohem Preis, beruft sich auf Kant, der die richtige Einsicht besessen habe, dass in einem Organismus alle Teile Zweck und Mittel zugleich seien, erinnert wiederholt an den kategorischen Imperativ, eignet sich Kants Ausspruch an, dass der Mensch nicht gross genug vom Menschen denken kann, ist wohl bei seiner geistvollen Fiktion der Monats- und Minutenmenschen, durch welche er die Relativität und die Beschränktheit unseres Erkennens anschaulich macht, von Kantischen Ideen beeinflusst, teilt einmal vorübergehend die Auffassung, wonach Kritik des Erkennens die eigentliche Aufgabe der Philosophie sei, lehnt dagegen Kants Versuch, Materie durch anziehende und abstossende Kräfte zu erklären, ab. Doch ist wohl an ein direktes Studium von Kant bei dem vielbeschäftigten und vielseitigen Naturforscher nicht zu denken und er scheint Kants Philosophie mehr aus zweiter Hand zu kennen, soweit er ihrer gedenkt.

Würzburg. R. S.

Mitteilungen.

Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1897.

Es ist eine nun bald hundertjährige schöne Sitte in Königsberg, dass der Geburtstag Kants in dieser seiner Geburtsstadt festlich begangen wird. Von besonderer Bedeutung ist dabei das Erinnerungsmahl der sog. Kantgesellschaft, bei welchem jedesmal eine längere Tischrede zu Ehren Kants gehalten wird. Von diesen Tischreden sind einige zwanzig auch in der „Altpreuss. Monats-

schrift", welche um Kant sich so grosse Verdienste erworben hat und noch immer erwirbt, abgedruckt worden, u. a. von Arnoldt, Baumgart, Berthold, Bessel, Bobrik, Bohn, v. Brünnek, Herbart, Lehrs, Möller, Aug. Müller, Reicke, Rühl, Schöndörffer, Werther, Wichert. Die Nachrichten, die wir über die diesjährige Feier des 22. April bringen, sind uns leider zu spät zugegangen, um sie noch in das Maiheft aufnehmen zu können. Da aber dieselben auch heute noch von Interesse sind, so glauben wir dieselben nicht unterdrücken zu sollen. Dieselben entstammen der „Königsberger Allgemeinen Zeitung" (Nr. 186, 187, 194), deren Redaktion wir für die freundliche Mitteilung besten Dank schulden.

Das Bohnenmahl.

In jedem Jahre findet in unserer Stadt am Geburtstage Immanuel Kants ein Festmahl unter ganz eigenartigen und interessanten Bräuchen statt, deren Ursprung nahezu ein Jahrhundert alt ist. Der grosse Philosoph war bekanntlich den Tafelfreuden nicht abhold, und seine Gastmähler sind nicht minder berühmt geworden, als die Symposien Platons. Dichter und Denker wie bildende Künstler haben die geselligen Zusammenkünfte des grossen Weltweisen zum Vorwurf ihrer Werke auserwählt, und auch das Bild im Kneiphöfischen Junkerhofe zeigt uns Kant im Kreise seiner Tischgenossen, welche durch die Adlersfittige des grossen Genius so zu den Höhen der Unsterblichkeit mit emporgetragen worden sind. Aber selbst beim frohen Male ruhte der gewaltige Geist des Denkers nicht; ernste tiefsinnige Gespräche, die Erörterung der höchsten Probleme des Daseins und der Menschheit bildeten die Würze bei jenen geselligen Zusammenkünften der Tischgenossen, deren Zahl, nach dem eigenen Ausspruche des Philosophen, „nie mehr als die Zahl der Musen, nie weniger als die Zahl der Grazien" sein durfte. — Als nun der gewaltige Geist im Jahre 1804 sein Erdenwallen beschlossen, da traten bald darauf die Freunde des Verewigten zusammen und beschlossen, alljährlich einmal und zwar am Geburtstage Kants sich wie zu seinen Lebzeiten zu vereinigen und dieses Festmahl im Sinne des Verewigten zu begehen. Auf dass sein Geist lebendig unter ihnen bliebe, sollte bei diesem Mahle einer der Gesellschaft einen Vortrag über diesen oder jenen Teil aus dem überreichen Schatze der Kantischen Ideen halten, und zwar derjenige, den das Schicksal durch die — „Bohnentorte" dazu bestimme. Am Schlusse des Mahles wurde nämlich — und wird dies noch heute — alljährlich ein Gebäck besonderer Natur herumgereicht; äusserlich zwar eine ganz gewöhnliche in Stücke geschnittene Torte, in deren einem Stücke aber eine weisse Bohne eingeschlossen ist. Jeder der Anwesenden — und sei er auch ein abgesagter Feind von Süssigkeiten — muss da zulangen; wer das Segment mit der Bohne im Innern ergreift und diese in seinem Stücke vorfindet, der ist der Bohnenkönig für das folgende Jahr, ein König mit bestimmten Rechten und Pflichten, zu deren wichtigsten gehört: nach Ablauf seines Herrschertums am nächsten Geburtstage Kants beim Gedächtnismahle die Festrede zu halten. Die Tischnachbarn des „Bohnenkönigs" zur Rechten und zur Linken sind die „Minister". — Das ist der Ursprung des wahrscheinlich einer niederländischen Sitte des 17. Jahrhunderts nachgebildeten „Bohnenmahles" und zugleich der hiesigen „Gesellschaft der Freunde Kants" die zur Zeit etwa 30 Mitglieder zählt.

Auch am gestrigen Donnerstage, als dem Geburtstage des grössten Sohnes unserer Stadt, hatten sich, wie alljährlich, die Angehörigen dieser Gesellschaft zum Gedächtnismahle zusammengefunden. Fast alle Mitglieder waren erschienen, unter anderen Oberbürgermeister und Bürgermeister, mehrere Stadträte, höhere Militärärzte, Juristen, Professoren der Albertina und besonders zahlreiche hervorragende Schulmänner unserer Stadt. Die Gedächtnisrede hielt der „Bohnenkönig“ des abgelaufenen Jahres, Herr Rechtsanwalt Liebenthal. Es war begreiflich, dass der Redner sich das Rechtsgebiet aus den Kantischen Lehren für seine wissenschaftlich durchdachten, geistvollen und in hohem Grade alle Festteilnehmer packenden Darlegungen auserwählte. Seine Ausführungen gipfelten in dem klar geführten Beweise, wie gerade in der neueren Gesetzgebung, die man als die soziale bezeichne, Kants Ideen lebendig und zum Durchbruche gekommen sind, nicht am wenigsten im materiellen Rechte in dem neuen Bürgerlichen Gesetzbuche. Auch hier erkenne man den Kantischen Geist und seine Moralitätsprinzipien überall als die Triebfeder namentlich in den zahlreichen einschränkenden Bestimmungen und Spezialvorschriften gegen den Missbrauch des eigenen Rechts zum Schutze von Treue und Glauben. In den Fundamentalsätzen der Kantischen Moral sei auch das praktische Ziel enthalten und dieses habe die neue Gesetzgebung zu erreichen gesucht, indem sie dem Rechtsgefühl des human durchgebildeten Richters einen grossen Spielraum gelassen, indem sie auch den wirtschaftlich Schwachen vor Ausbeutung zu schützen sich bestrebe. Mit dem Wunsche, dass die Kantischen Moralprinzipien der Treue und der Wahrheit allezeit in der gesitteten Menschheit lebendig bleiben mögen, schloss Redner seine — begreiflicherweise hier nur ganz dürftig angedeuteten — Ausführungen und weihte den Manen des grossen Königsberger Philosophen ein stilles Glas.

Nach dem Braten folgte dann die „Bohnentorte“. Das verhängnisvolle Stück ergriff Herr Stadtrat Dr. Walter Simon; er ist somit für das nächste Jahr der „Bohnenkönig“; als „Minister“ fungieren die Herren Professoren Gerlach und Berthold. —

In keiner Stadt wohl haben die „Bohnenmahle“ eine solche Bedeutung erlangt als in Königsberg, in dem man diese uralte Sitte, deren Ursprung sich schwer genau feststellen lässt, mit dem grossen Weltweisen Kant in eine enge Verbindung brachte. Ursprünglich war die Sitte des Bohnenkönigfestes eine ziemlich verbreitete und allgemeine. Berühmte niederländische Maler, z. B. Jordaens, Teniers und Stern haben die Lustbarkeiten des Bohnenkönigfestes mit Vorliebe in ihren Gemälden dargestellt. Die Feste wurden früher gewöhnlich am Vorabend vor Epiphanias oder auch an diesem Tage (6. Januar) selbst abgehalten. In Frankreich ist das Fest unter dem Namen „Le roi boit“ (Der König trinkt) bekannt. Entscheidend für die Wahl des Königs ist stets der sogenannte Königskuchen oder Bohnenkuchen (gâteau de roi). Sämtliche anwesende Gäste müssen dem Könige huldigen, wofür er hierauf natürlicherweise sie gehörig — — freizuhalten gezwungen ist. Bei den Bohnenmählern des vorigen Jahrhunderts wählte sich der „Bohnenkönig“ auch eine „Bohnenkönigin“, einen „Hofstaat“ und liess sich

auf alle erdenkliche Weise bedienen. So oft der König das Glas an den Mund setzte, musste der ganze Hofstaat rufen: „der König trinkt!“ und tüchtig Bescheid thun. Wer es nicht that, der wurde gehörig gestraft. Von Frankreich aus bürgerte sich dieser Scherz in den Niederlanden, in England und einigen Gegenden Deutschlands, namentlich am Rhein und in Schlesien ein. Man hat hier somit eine alte und vielverbreitete Sitte vor sich, die aber bei uns in Königsberg eine neue und edlere Bedeutung bekommen, hat. Denn während es sich bei der alten Sitte nur um ein scherzhaftes Trinkgelage handelte, der Bohnenkönig lediglich zum Zwecke erhöhter Trinkfröhlichkeit durch das Bohnenloos erkoren wurde, ist es hier eine ernste und schwere Pflicht, welche in der That dem Bohnenkönig zufällt; denn die Bohnenmähler am Geburtstage Kants gehören zu den edelsten und geistig vornehmsten geselligen Veranstaltungen unserer Stadt.

Der Grabbesuch.

Wenige Male im Jahre nur wird eine der denkwürdigsten Erinnerungsstätten unserer Stadt dem grossen Publikum geöffnet: das Grabdenkmal Kants an der Stoa Kantiana. Auch heute am Geburtstage des Weltweisen von Königsberg that sich wieder die bekränzte Pforte am Dome auf und zahlreiche Verehrer des grössten Sohnes unserer Stadt unternahmen in den Mittagsstunden die Pilgerfahrt nach dem geweihten kapellenartigen Raum. Es ist kein düsterer gruftartiger Ort, welcher uns dort umfängt; hell flutet das Licht hinein und lässt die auf hohem steinernem Sockel stehende, aus edelstem kararischen Marmor gemeisselte Büste des hier ruhenden Verewigten hell erglänzen. Grünende Topfgewächse, wie Palmen, umrahmten heute das Denkmal und verdeckten zum Teil den Hintergrund, ein prächtiges Freskogemälde (eine Kopie der Raffaelschen „Disputa“), welches das philosophische Leben des griechischen Altertums darstellt und uns die Hauptfiguren der philosophischen Welt wiedergiebt. Zu Füssen der Büste, auf dem mit Steinfliessen bedeckten Boden, ist über der Grabstätte auf einer Granitplatte folgende Inschrift eingemeisselt:

Sepulcrum
Immanuel Kant
nati a. d. X. Cal. Maj. a. M. D. CCXXIV
denati pridie Id. Febr. a. M. D. CCCIV
hoc monumento signavit
amicus Scheffner
M. D. CCCIX.

Gegenüber dem Denkmal sieht man auf einer grauen Marmortafel in Goldbuchstaben die Inschrift: „Der bestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir.“

Der ganze Raum misst nur wenige Quadratmeter im Umfange und macht in seiner Einfachheit einen die Seele zur Andacht stimmenden Eindruck. Man wandelt dort über den Gebeinen des Weltweisen, der nie unsere Vaterstadt verlassen und doch der Menschheit des ganzen Erdkreises die Gesetze des sittlichen Daseins mit ehernem Griffel vorgeschrieben hat. Mehr denn von Jean Paul gilt von Kant das begeisterte Wort Ludwig Börnes:

„Ein Stern ist gefallen, und das Auge des Jahrhunderts wird sich schliessen, ehe er von Neuem erglänzen wird. Denn in weiten Bahnen wandelt der leuchtende Genius und erst späte Enkel heissen freudig willkommen, von dem trauernde Väter einst weinend geschieden." In der That, das moralische Erbteil, welches Kant der Welt zurückgelassen hat, es ist auch heute, nahe am Wendepunkt des neuen Jahrhunderts, noch unverkürzt, und auch unsere Enkel im kommenden Säkulum werden noch fest auf der sittlichen Grundlage bauen, welche der Königsberger Philosoph in seinen Hauptwerken als ein monumentum aere perennius errichtet hat.

Noch einmal die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa.

Wir sind in der angenehmen Lage, zu dem Artikel über diesen Gegenstand im vorigen Hefte (S. 109—115) einige Nachträge zu bringen, die wir der Güte eines Mitarbeiters verdanken. Herr Dr. Emil Fromm, Bibliothekar der Stadt Aachen, hat uns folgende schätzenswerte Mitteilungen gemacht:

„Das Gerücht, dass die Medaille ein Geschenk der Judenschaft gewesen für die Erklärung schwerer Stellen des Talmud etc." (Wasianski S. 80; Kantstudien II, 1, S. 114), scheint mir doch auf Mortzfeldt, Fragmente aus Kants Leben, K. 1802, S. 109, zurückzugehen; da heisst es: „Die jüdische Nation liess eine goldne Medaille zwanzig Ducaten schwer für ihn prägen. Er unterrichtete sie in der Metaphysik und den Erläuterungen schwerer Stellen des Talmuds." Mortzfeldt beruft sich für seine Angabe auf Denina, La Prusse littéraire sous Frédéric II, tom. II, p. 306. Dort aber steht nur: „Ni Mallebranche en France, ni Locke en Angleterre, n'ont joui de leur vivant d'une aussi grande réputation. Les Juifs même suivent ses principes pour expliquer les passages les plus difficiles du Talmud (V. Maimon)." Dass die jüdischen Anhänger Kantischer Philosophie und die jüdischen Schüler Kants die allgemeinen Principien des Denkens, wie man sie bei Kant lernen konnte, auch für ihre talmudischen Studien nutzbar gemacht haben werden, um schwierige Stellen des Talmud zu erklären, ist ja ganz natürlich. Die verständigen Sätze bei Denina hat Mortzfeldt in eine völlig thörichte Behauptung umgewandelt, vielleicht weil er nicht genug französisch oder zu wenig deutsch verstand. Friedländers Zorn in seiner Notiz vom 1. März 1805 hätte sich also gegen Mortzfeldt richten müssen; sicherlich aber hat der harmlose Mortzfeldt die „Albernheit" nicht vorgebracht, um „unsere Glaubensgenossen" zur Zielscheibe des Spottes zu machen. — Was den schiefen Thurm von Pisa ferner angeht, so werden die näheren Angaben, welche Mendelssohn etwa in den „Compendiis der Naturlehre" gefunden haben kann, wohl alle, wie mir scheint, auf Vasari, Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister, 1567 (ich benutze die deutsche Ausgabe von L. Schorn, Stuttgart und Tübingen 1832) zurückgehen. Hier liest man im Leben des Arnolfo di Lapo (Bd. I, S. 63 ff. jener Ausgabe): im Jahre 1174 habe ein gewisser Wilhelm mit dem Bildhauer Bohanno den Glockenthurm am Dome zu Pisa gegründet; „die beiden Meister hatten nicht Erfahrung genug, wie man in Pisa ein Fundament legen müsse, daher verpfählten sie den Grund nicht, wie es nöthig gewesen

wäre, und ehe sie zur Hälfte des Baues gekommen waren, senkte sich der Thurm auf eine Seite und beugte sich nach der schwächern, so dass er 6 1/2 Ellen über seine senkrechte Linie nach der Seite hängt, wo das Fundament gewichen war ... Viele hat es schon in Erstaunen gesetzt, dass er nicht umgestürzt ist ... Die Ursache ist, weil er, aussen und innen rund, nach Art eines leeren Brunnens erbaut ist, und die Steine vortrefflich gefugt sind, hauptsächlich aber weil er durch die Fundamente gehalten wird, welche ausserhalb der Erde ein festes Mauerwerk von 3 Ellen haben, das, wie man sieht, erst zur Stütze des Thurmes gemacht wurde, nachdem er sich schon gesenkt hatte.“ Wie jene beiden Baumeister, so haben auch Kants Vorgänger die Fundamente ihres metaphysischen Baues nicht zu legen verstanden, daher der drohende Einsturz; Kant hat die Fundamente untersucht und sie durch „festes Mauerwerk“ erweitert, so dass der schon sich senkende Bau wiederum gefestigt dasteht. Vasaris Worte bestätigen also vollkommen die von Ihnen gegebene Auslegung. —

Uebrigens ist der Artikel über die Kantmedaille, mit Zustimmung der Redaktion der „Kantstudien“, fast in extenso in der „Frankfurter Zeitung“ Nr. 144 (25. Mai 1897) wieder abgedruckt worden, sogar mit einer eigenen neuen Abbildung von Avers und Revers der Medaille. — Wohin übrigens das von uns S. 113 Anm. 8 erwähnte goldene Dedikationsexemplar derselben gekommen ist, war bis jetzt nicht zu eruieren. Der letztbekannte Besitzer war der Medizinalrat Dr. Unger in Königsberg. Weiss vielleicht einer der Leser, speziell in Königsberg, hierüber eine Nachricht zu geben?

Emanuel oder Immanuel Kant?

In dem Artikel über „Die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa“ (im vorigen Heft S. 109—115) wurde S. 110 Anm. 5 erwähnt, dass Kant u. a. auch mit der für die Medaille gewählten Namensform EMANUEL unzufrieden war, weil er die Form Immanuel vorzog. Wie sehr diese Frage ihn interessierte, beweist eine Nachricht bei J. G. Hasse, „Merkwürdige Aeusserungen Kants von einem seiner Tischgenossen“ (Königsberg 1804, S. 15):

> Seinen Vornahmen Immanuel hatte er in besondere Affektion genommen, und sprach mit Wohlgefallen und oft von ihm. Er pflegte mir auch mehr als einmahl die Schmeicheley zu sagen: „Er habe sich sonst Emanuel geschrieben; aber von mir belehrt, was es heiße, und wie es geschrieben werden müße, schreibe er sich beständig Immanuel.“ Ich erwiederte ihm zwar, daß ich mich nie erkühnt hättte, ihn über etwas zu belehren, da ich von ihm lernen müßte; daß er sich, meines Wissens, schon Immanuel geschrieben habe, ehe ich nach Königsberg gekommen, und das Glück gehabt hätte, ihm bekannt zu seyn; (sezte auch wohl hinzu: Emanuel sey, meiner Meynung nach, auch nicht falsch; man könne den ersten Buchstaben (Ain) auch E lesen, wie die jetzigen Juden thäten, und die Verdoppelung des m sey nicht wesentlich, es bedeute doch dasselbe) aber das half alles nichts; er blieb dabey; und bey seiner lezten Geburts-Tags-Feyer (1803) wartete er ängstlich auf mich, damit ich ihm, in Gegenwart aller seiner Tisch-Freunde, das Wort buchstabirt und syllabirt (Im, mit, Immanu mit uns, El Gott; also Immanuel, Gott ist mit uns) in sein

Bemerkungs-Büchelchen, das er sich hielt, um die Merkwürdigkeiten des Tages darinne aufzuzeichnen, einschreiben könnte.

Ganz richtig ist die Bemerkung von Hasse, dass Kant sich schon früher immer „Immanuel“ geschrieben habe, was Kant in Folge der Gedächtnisschwäche seiner letzten Lebensjahre vergessen hatte. Wir verdanken Herrn Oberbibliothekar Dr. R. Reicke in Königsberg folgende darauf bezügliche interessante Mitteilung:

> Kant hat meines Wissens sich niemals, weder in seinen Druckschriften noch Briefen, Emanuel unterschrieben (was Minden a. a. O. bei Hagemann unter VII als „Unterschrift von Kants eigener Hand“ anführt, ist ein auffälliger Irrtum), sondern stets I. Kant oder ausgeschrieben: Immanuel Kant, so in dem seiner Erstlingsschrift vorgesetzten Dedicationsschreiben an Prof. Bohlius vom 22. April 1747, und so in seinem ersten mir zugänglichen Briefe d. d. Judtschen d. 23. Aug. 1749. Der 22. April ist Kants Geburts- und Namenstag, er heisst in dem ost- u. westpreuss. Kalender Emanuel (s. Reicke, Kantiana S. I.). Mit diesem Kalendernamen ist Kant auch in dem Taufregister der hiesigen Domkirche eingetragen (s. Arnoldt, Kants Jugend S. 4.) und seine Mutter hält natürlich an diesem auch durch die Taufe geheiligten Namen in dem „Hausbuche“ fest (Arnoldt S. 3); sobald Kant selbst dieses Hausbuch fortsetzt, bei der Eintragung des Todes seines Vaters, nennt er unter dessen nachgelassenen Kindern Immanuel (S. 4). Dem Namen Emanuel bin ich in früher Zeit nur noch in den hiesigen Universitätsakten begegnet, so in dem Album bei seiner Immatriculation „die 24. Septembr 1740 Emanuel Kandt, Regiom. Pruss. man. stip.“, so auch bei Gelegenheit seiner Promotion 1755 „Honores Magistri Philosophiae, specimine physico de Igne exhibito, sibi expetiit Candidatus Emanuel Kant, quos etiam post examen rigorosum die XIII. Maj: habitum, die XII. Jun: obtinuit, natali Decani Brabeutae septuagesima,“ obgleich Kant selbst in dem eingereichten Msc. sich Immanuel nennt; auch sein Magister-Diplom trägt den Namen Emanuel. Warum Collin für seine Paste und Abramson für die Medaille und andere, wie Bils den ungebräuchlichen Namen gebrauchen, ist mir nur durch künstlerische Nachlässigkeit oder Unkenntnis der Besteller erklärlich; später haben ja aber auch Collin und Abramson den richtigen Namen. Ob Kant sich ausser bei Hasse noch sonst wo ausdrücklich, schriftlich oder mündlich, gegen die Nennung Emanuel geäussert hat, ist mir nicht bekannt; entscheidend ist aber doch wohl seine Praxis.

Ein Kantbibliographisches Kuriosum.

In dem Anhang zu dem Vorländerschen Artikel über Goethes Verhältnis zu Kant wurde S. 216 die Vermutung aufgestellt, ein im Nachlass Goethes aufgefundenes Manuskript: „Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.“ stamme von Dr. Franz Volkmar Reinhard her, welcher im Sommer 1790 und im Winter 1790/91 stark besuchte Vorlesungen über die Kantische Philosophie an der Universität zu Wittenberg gehalten hat. Diese Vorlesungen sind auf einem etwas merkwürdigen Wege uns im Druck erhalten geblieben. Im Jahre 1880 erwarb ich antiquarisch ein Werk, des Titels: „Kurze

historische Darstellung der gesamten kritischen Philosophie nach ihren Hauptresultaten für Anfänger und Freunde der Philosophie. Mit einer Vorrede von D. Johann Karl Wezel. Leipzig, bei Karl Wilhelm Küchler, Buch- und Musikhändler 1801." (180 S.) Der Herausgeber Wezel (in Leipzig) bemerkt in der Vorrede, der Verleger habe ihm das Manuskript zur Durchsicht und Beurteilung gegeben; er, Wezel, habe den Wert des Manuskriptes als einer natürlichen, fasslichen, sachentsprechenden Darstellung der Kantischen Philosophie erkannt und daher selbst die Herausgabe als „Sachkenner" besorgt. Auf den Verfasser ist nicht die geringste Hindeutung. Auch konnte ich über den Verfasser nichts ausfindig machen und doch liess die Darstellung auf einen gewandten Schriftsteller schliessen, welcher doch gewiss auch sonst nicht unbekannt geblieben sein konnte. Das Buch besteht aus 84 Paragraphen, welche sich durch knappe und scharfe Diktion auszeichnen; diesen Paragraphen sind dann jedesmal ausführliche Erläuterungen in kleinerem Druck beigegeben; das Ganze erinnerte an Vorlesungsdiktate. Durch einen Zufall wurde diese Vermutung bestätigt. Die Bibliothek der Universität Strassburg, an der ich damals dozierte, ist, worauf mich Herr Oberbibliothekar Dr. Barack aufmerksam machte, im Besitz einer Vorlesungsnachschrift nach dem Kolleg von Professor Dr. Volk. Reinhard vom Jahre 1790/91. Ein Blick in diese Handschrift genügte, um zu zeigen, dass diese Nachschrift und jenes Buch vollständig identisch sind! So war denn der Verfasser ausfindig gemacht. Aber eine neue Schwierigkeit zeigte sich nun in dem Umstand, dass das Werk nirgends unter den sonstigen vielen Werken Reinhards verzeichnet ist, weder in Krugs Handwörterbuch, noch in Kaysers Bücherlexikon, noch in Pölitz' Biographie. Wohl aber erfährt man aus den beiden Letzteren, dass auch sonst Vorlesungsdiktate Reinhards von Andern herausgegeben wurden, teils mit, teils ohne seine Einwilligung. Hinter Reinhards Rücken wurde eine Ausgabe (Berlin, Vieweg 1797) seiner akademischen Diktate über Aesthetik veranstaltet (Kayser II, 449; Pölitz I, 131); mit seinem Willen wurden seine Vorlesungen über die Dogmatik vom Oberpfarrer Berger herausgegeben (Pölitz); mit oder ohne seinen Willen seine „diktierten Sätze", enthaltend eine „Anweisung ein guter Kanzelredner zu werden" (Kayser). (Vgl. ferner Pölitz I, 291). So hat denn auch jener Wezel die Vorlesungen über die Kantische Philosophie herausgegeben. Es ist zu bemerken, dass dieselben in Leipzig, also in einer Stadt Sachsens erschienen, in dem Lande, in welchem Reinhard Oberhofprediger war. Sollte der „Buch- und Musikhändler Küchler" die Stirne gehabt haben, das ohne Reinhards Vorwissen zu thun? Dies ist kaum glaublich. Er musste ja doch riskieren, dass Reinhard den litterarischen Diebstahl bald entdeckte. Reinhard aber hat, soweit ich nachkommen kann, zu der Sache geschwiegen. Ich vermute daher, dass Reinhard selbst die Herausgabe gestattet hat, aber warum hat er seinen Namen nicht hergegeben? Nun, Reinhardt hatte längst (ähnlich wie sein Schüler und Freund, Aenesidem-Schulze) den Kritizismus, durch die Vermittlung des Skeptizismus, mit dem Supranaturalismus vertauscht. So mochte es ihm nicht passen, seinen Namen mit dem der Kantischen Philosophie in Verbindung zu bringen. Andererseits wollte er wohl das sorgfältig ausgearbeitete Heft nicht ungenutzt vermodern lassen, und endlich konnte der vermögliche und wohlthätige Mann wohl auf diese Weise dem Herausgeber, irgend einem armen Teufel und Lohnknecht der Litteratur, (vgl. Adickes, Kantbibliogr., Nr. 2044, 2466, 2688—2694; Meusels Gelehrtes Deutschland

in verschiedenen Bänden sub „Wötzel", wie er sich später nannte; eine daselbst aufgeführte Schrift „Grundriss der Declamation" 1814 nimmt im Titel ausdrückliche Beziehung auf Reinhard) einen Vorteil zuwenden. Und so ist uns jenes Vorlesungsheft erhalten geblieben, als ein interessantes Zeugnis eines damaligen Kantkollegs, dessen oben beschriebene äussere Einrichtung — Diktate von Paragraphen und Erläuterungen — ganz mit der Schilderung von Pölitz II, 136 übereinstimmt. Das scharfe verdammende Urteil von Adickes (der Reinhard noch nicht als Verfasser kannte), kann ich nicht teilen (Adickes a. a. O. Nr. 2490). In die Tiefen des Kantischen Denkens führt das Heft ja allerdings nicht ein; aber auf der Oberfläche desselben bewegt es sich mit Sicherheit und Gewandtheit, und ist wohl geeignet, ein scharf umrissenes Bild der Kantischen Philosophie für Anfänger zu geben, wie das von einem so gewandten Schriftsteller wie Reinhard zu erwarten war. Das Heft behandelt in zwei Hauptabschnitten: „Die Kritik der spekulativen reinen Vernunft" und „Die Kritik der praktischen Vernunft". Nebenbei bemerkt, zeigt schon die Wahl des ersten Titels einen unterrichteten Mann; denn es ist auch heutzutage selbst bekannteren Kantschriftstellern nicht zum Bewusstsein gekommen, dass nicht ein Gegensatz besteht zwischen der „Kritik der reinen", und „der Kritik der praktischen Vernunft", sondern zwischen reiner theoretischer, und reiner praktischer Vernunft. Der Autor der „Kurzen historischen Darstellung der kritischen Philosophie" lässt also die anderen Teile des Kantischen Systems weg, gerade so wie der Verfasser der „Kurzen Vorstellung der Kantischen Philosophie", welche Goethe besessen und benützt hat — ein Zeugnis mehr für die Identität beider, die auch schon aus stilistischen Gründen sehr wahrscheinlich ist. H. V.

Nochmals Kant als Melancholiker.

Im letzten Hefte, S. 139—141, brachten wir unter dieser Ueberschrift einen Hinweis auf eine Stelle aus den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", über die sittliche Lebensstimmung des Melancholikers, welche nach der Ansicht von Menzer (vgl. oben S. 313) und mir eine Selbstschilderung Kants enthält. Diese Ansicht teilt, wie nachgetragen werden muss, auch Dr. Friedr. Wilhelm Förster, welcher in seinem Buche: Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft, Berlin, Mayer und Müller 1894, S. 13 f., folgendes bemerkt:

> Seine Ansicht über das eigentliche Wesen des allein sittlich wertvollen Impulses verrät sich besonders deutlich in seiner Schilderung des ethischen Temperamentes des Melancholikers. Wir sehen hier, welche inneren Bedürfnisse es nach seiner Meinung sind, die nach der Unterordnung unter dauernde Formen des Handelns verlangen: den Melancholiker ergreift das Gute nicht durch die gaukelnden Reize des Schönen, sondern durch den Eindruck der Erhabenheit, den es gewährt. Es ist sein tiefstes Bedürfnis, diesen Charakter auch der Ordnung seines eigenen innern Lebens aufzuprägen — denn er will unabhängig von den unberechenbaren und irreleitenden Impulsen des Neigungslebens werden. „Er ist standhaft" so sagt Kant — „darum ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze" — offen-

bar sind die Sympathien des Philosophen auf der Seite dieses Temperaments. Er selbst hat kurz vorher der Tugend den Charakter der Erhabenheit zugesprochen. „Die echte Tugend — also aus Grundsatz“ sagt er an anderer Stelle „hat etwas an sich, das am meisten mit der melancholischen Gemütsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint.“ Diese gemässigte Schwermut ensteht nach Kant, wenn die menschliche Seele, voll vom Bewusstsein ihrer Schwäche, der Gefahren gedenkt, die ihr in dem heroischen Kampfe der Selbstüberwindung drohen. —

Wir sehen hier Kants eigene sittliche Lebensstimmung zum Ausdruck kommen.

Etwas über Kants Vorfahren.

In dem „Memeler Dampfboot“ Nr. 172 (vom 25. Juli d. J.) erschien folgende vom Redakteur Herrn L. Sochaczewer auf Grund eigener Nachforschung verfasste Notiz, welche dann auch durch viele andere Zeitungen gegangen ist:

Kants Vater. Es dürfte sehr wenig bekannt sein, dass der Vater Immanuel Kants, des grossen Philosophen, ein geborener Memeler gewesen. Kant selbst erzählt in seinen Schriften, seine Familie stamme aus Schottland, sein Vater, der bekanntlich Riemer (Sattler) war, sei in Tilsit gebürtig gewesen. Während sich die erstere Mitteilung betr. die Abstammung der Familie nicht kontrollieren lässt, ist neuerdings die zweite Angabe Kants als irrig festgestellt. Kants Grossvater, ebenfalls Riemer von Beruf, war in Memel ansässig und hier ist auch Johann Georg Kant, des Philosophen Vater, am 3. Januar 1683 geboren. Die Kirchenbücher der hiesigen St. Johannis-Gemeinde enthalten folgende Eintragungen:

1678
d. 10. October
Hans Kand Riemer (Kants Grossvater)
S. (Sohn) Adamus.

1683
d. 3. Januar
Hans Kant Riemer
S. (Sohn) Johann Georg (Kants Vater).

1685
d. 2. Februar
Hans Kant Riemer
S. Friedrich.

Johann Georg Kant hat sich später nach Königsberg gewandt und sich verheiratet. Dort wurde ihm im Jahre 1724 als zweiter Sohn Immanuel geboren.

In der folgenden Nummer derselben Zeitung (Nr. 173, vom 27. Juli d. J.) erschien daraufhin von Herrn Joh. Sembrzycki in Memel eine Ergänzung, zu welcher Nr. 186 derselben Zeitung (vom 11. Aug.) noch einen Nachtrag brachte. Wir drucken Beides ab.

Kants Vorfahren. Die in der Sonntagsnummer gebrachten Nachrichten über Kant sind bereits von Pfarrer Jacoby aus den Memeler Kirchenbüchern ausgezogen und von E. Arnoldt in der „Altpreuss. Monatsschrift“ 1881, Seite 607 mitgeteilt. In seinem bekannten Schreiben an Bischof Lindblom erzählt Kant nicht, sein Vater sei in Tilsit gebürtig gewesen, sondern sein Grossvater lebte als Bürger in Tilsit; falls Kant sich nun nicht etwa geirrt und seinen Urgrossvater gemeint hat, so ist nur anzunehmen, dass sein Grossvater später von Memel nach Tilsit verzogen ist. Oberlehrer Thomas hat seiner Zeit in den Büchern der lutherischen Kirche zu Tilsit vergeblich nach diesbezüglichen Notizen (Todestag) geforscht; in den Tilsiter reformierten Kirchenbüchern ist durch Herrn Prediger Roquette nur ein Balzer Kant, ein „alter betagter Mann“ ausfindig gemacht (1682—1687), vergl. „Altpr. Monatsschrift“ Bd. XXX, Seite 352—353. Dieser Balzer könnte vielleicht ein Grossonkel Kants sein. Kants Grossvater dürfte ursprünglich wohl auch reformiert gewesen sein, sich aber, mit einer lutherischen Frau verheiratet, zu deren Kirche gehalten haben. Es wätre sehr wertvoll, wenn sich über Kants Urgrossvater und Grossvater doch noch etwas Sicheres feststellen liesse.

Da neuerdings Kants Schottische Abstammung hier und da in Zweifel gezogen wird, so möge darauf hingewiesen sein, dass Kant selbst in seiner Antwort auf den Brief des Schwedischen Bischofs Jacob Lindblom (der Kants Vater Schwedischer Abkunft sein liess) sagt: „Dass mein Grossvater — — aus Schottland abgestammt sei — ist mir gar wohl bekannt.“ Dasselbe hat Kant u. a. auch zu seinem Freunde Borowski geäussert, welcher auch berichtet, dass die Vorfahren des Philosophen sich Cant schrieben (was auch anderweit bestätigt ist). Da ist es nun interessant zu erfahren (siehe „Altpreuss. Monatsschrift“ XXIX, S. 243), dass schon im 17. Jahrhundert der noch heute in Schottland vorkommende Name Cant dort nicht selten war. Nach Rawcon Gardiner, Fall of the monarchy of Charles I., hiess einer von den drei Predigern, welche am 20. Juli 1638 Montrose bei seinem Einzug in Aberdeen begleiteten, Cant; aus dem Jahre 1639 kennt man einen W. Cant, und ein Andrew Cant junior war 1763—1675 zu Edinburg „minister of Trinity College Church.“ Die Einwanderung von Schotten nach Ostpreussen hat übrigens schon früh begonnen; zu Memel bestand schon vor 1640 eine kleine reformierte Gemeinde, deren Mitglieder u. a. Barclay, O'Gilvie, Fanton hiessen, und die 1685 in einer Bittschrift an den Kurfürsten sagt, sie bestehe aus Holländern und Schotten („ex Hollandis et Scotis“).

Vgl. den Artikel von Johannes Sembrzycki in der Altpr. Monatsschr. XXIX (1892, S. 228—247): „Die Schotten und Engländer in Ostpreussen und die Brüderschaft Gross-Britanischer Nation zu Königsberg.“

Varia.

Nachträge zum Vorlesungsverzeichnis für das Sommer-semester 1897.

Tübingen: Spitta, Erklärung von Kants Kritik der r. V. mit ausführlicher Einleitung in die Philosophie Kants und die Kantfrage der Gegenwart (2).
New-Haven: G. T. Ladd, Kant Seminary; reading of Kants critique of Pure reason [25 Members].

Vorträge über Kant. — Zwei bedeutsame Vorträge über die Anwendung der Kantischen Philosophie auf die wichtigsten Fragen der Gegenwart sind hier zu verzeichnen: 1. der schon oben S. 374 erwähnte Vortrag von R. Liebenthal, Rechtsanwalt am Königsberger Oberlandesgericht, am 22. April d. J. in der Königsberger Kantgesellschaft: „Kantischer Geist in unserem neuen Bürgerlichen Recht“ (abgedr. in der Altpreuss. Monatsschrift, Bd. XXXIV, H. 3 u. 4); 2. ein Vortrag von Past. prim. Dr. Katzer aus Löbau am 12. Mai d. J. in der Dresdener Theologischen Gesellschaft: „I. Kants Bedeutung für den Protestantismus“. Der Vortrag wird gedruckt werden.

Vom Autographenmarkt (vgl. Bd I, S. 488). — In dem Autographen-Katalog Nr. 127 von Leo Liepmannssohn, Berlin SW., Bernburgerstrasse 14, findet sich unter Nr. 611 verzeichnet: Brief Kants vom 18. May 1794, 1 Seite 8°, 27 Zeilen, mit folgender näherer Angabe: Schöner und inhaltlich interessanter Brief. Anfang: „Ich eile, hochgeschätzter Freund! Ihnen die versprochene Abhandlung zu überschicken.“ Der Brief, welcher für 100 Mk. angeboten ist, kann nur an Biester gerichtet sein, den Herausgeber der „Berliner Monatsschrift“, in welcher im Juni 1794 Kants Aufsatz: „Das Ende aller Dinge“ erschienen ist.

Das Antiquariat von Eckard Müller in Halle ist im Besitz eines Kantautographes, welches (um den Preis von 10 Mk.) verkäuflich ist. Dasselbe ist ein Blättchen von 7×21 cm. Das kleine Blatt ist bedeckt mit Notizen (meistens mit Tinte, teilweise auch mit Bleistift geschrieben) fast nur häuslichen Charakters, in deren Zusammenhang Kraus, Rink, Jäsche, Scheffer, Motherby, Kriegsrath Lüber in Bialistock, Koch (?), Schwink (?), Bode (?) (nebst einigen anderen unleserlichen Namen) genannt sind. Nur folgende Notiz ist vielleicht von einigem Wert:

„Des Herrn von Hess Durchflüge durch Deutschland hat Herr Professor Rink von mir zum Durchlesen bekommen ... Herr von Hess scheint Hamburg verlassen zu wollen. — Meine physische Geographie will aus meinen Heften Herr Rink bearbeiten.“

Das Blättchen ist also um das Jahr 1800 geschrieben. Die angeführte Schrift des „Herrn von Hess“ scheint ein Buch aus Kants Bibliothek (über die wir sonst so wenig wissen) gewesen zu sein, und war wohl eine Quelle für Kants geographische Kenntnisse. Kant scheint die Schrift an Rink verliehen zu haben zum Zweck der Bearbeitung der physischen Geographie. Das betreffende Buch: Durchflüge durch Deutschland, die Niederlande und Frankreich, 7 Bände, Hamburg 1793—1800, war eine für jene Zeit bedeutende Schrift; ihr

Verfasser Jonas Ludwig von Hess (1756—1823) erhielt nach mancherlei Schicksalen im Januar 1801 auf Grund einer Dissertatio inaug.: De actione venenorum in corpus humanum in Königsberg das Doktordiplom; er wirkte später noch in Hamburg in hervorragender Stellung. Er verfasste auch ein bahnbrechendes, topographisch-historisch-statistisches Werk über Hamburg. Ein zeitgenössisches Urteil über ihn lautet: „ein geistreicher, grossherziger Mann, ein edler, warmer Menschenfreund." (Mitteilungen des Herrn E. Maass in Hamburg nach dem „Lexikon der Hamburger Schrifsteller" und der „Allg. Dtsch. Biographie" Bd. XII). Nach Schuberts Kantbiographie S. 208 war v. Hess ein Verehrer Kants und liess die Hagemannsche Büste Kants nochmals für sich in Marmor ausführen. Dieselbe befindet sich jetzt im Hamburger Museum.

Die Echtheit des Blättchens ist bezeugt durch die Worte am Schluss:

„Kants Hand testor Wasianski Pfarrer."

Das Blättchen kam durch Wasianskis Tochter (eine Frau Direktor Müller in Glatz) in die Hände des Prof. Dr. jur. Regenbrecht in Breslau, aus dessen Nachlass sie der Vorbesitzer (Prof. Dr. Schulz in Wittenberg) erworben hat.

Im Besitz des Herrn Regierungsrat Ramkoff in Bromberg befindet sich ein Kantautograph, welches käuflich ist. Es besteht aus vier eng beschriebenen Oktavseiten, die ein zusammengelegtes Doppelblatt bilden. Der Inhalt gehört offenbar zu dem bekannten Opus postumum Kants: „Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik." In demselben Besitz befindet sich ein Briefkouvert, mit häuslichen Notizen von Kant bedeckt. Beide Autographen gehen in letzter Linie auf Wasianski zurück, resp. auf dessen Schwager, den Bürgermeister Buck; von dem Sohne des Letzteren kamen die Autographen in die Hände seines Neffen, des jetzigen Besitzers.

Ein Ring Kants. — Herr Regierungsrat Ramkoff in Bromberg, der Besitzer der eben erwähnten Kantautographe, ist aus derselben Quelle im Besitz eines Ringes, welchen Kant getragen haben soll. Er soll denselben von einem Freund erhalten haben. Es ist ein schmaler, glatter Goldreifen, oben mit einer grossen Platte (etwa 3½ cm hoch, 2 cm breit) versehen, darauf unter Glas eine von Haaren umrahmte Urne mit dem Monogramme C. C. von Blumen umrahmt und umschrieben: „Bis hierher begleite uns die Liebe". — Wer mag dieser Freund mit den Anfangsbuchstaben C. C. gewesen sein?

Karl Philipp Moritz und Kant? — Mit K. Ph. Moritz (geb. 1757, gest. 1793), bekannt als Aesthetiker, Psychologe u. s. w., beschäftigt sich seit Jahren ein jüngerer Litterarhistoriker, um die Biographie des auch durch sein abenteuerliches Leben merkwürdigen Mannes zu schreiben. Derselbe hat bis jetzt keine Beziehung zwischen Kant und Moritz zu finden vermocht, möchte sich aber vergewissern, ob dieses negative Resultat thatsächlich richtig ist, und frägt daher an, ob jemand aus dem Leserkreis der „Kantstudien" vielleicht sagen kann, ob sich irgend welche Fäden von Kant zu Moritz oder umgekehrt ziehen? Wird Moritz von Kant einmal erwähnt, vielleicht in ungedruckten Briefen?

Philosophisches Lexikon. — Der Verlag von O. R. Reisland in Leipzig kündigt das Erscheinen eines „Philosophischen Lexikons" an, das „in Verbindung mit einer Reihe von Gelehrten" herausgegeben wird von Dr. Maximilian

Klein. Uns interessiert hier speziell die Nachricht, dass der Artikel über Kant (wie die Artikel über Locke und Hume) von Prof. Dr. Riehl abgefasst sein wird.

Die Neue Kantausgabe. — Sitzungsbericht der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 3. Juni d. J. (Vgl. Sitz.-Ber. 1896, S. 337 u. 600; Abhandlungen 1896, p. XXI.) — Die Akademie hat ihrer zur Veranstaltung einer neuen Herausgabe der Werke Kants eingesetzten Kommission zur vollständigen Durchführung dieses im Vorjahr begonnenen und schon mit einer ersten Rate von **3900 Mark** unterstützten Unternehmens weitere **25000 Mark** überwiesen.

Personalnachrichten.

Jürgen Bona Meyer †. — Am 22. Juni d. J. verstarb in Bonn Professor Dr. Jürgen Bona Meyer, (geb. 1829 zu Hamburg). Von seinen zahlreichen Schriften interessiert uns hier in erster Linie: „Kants Psychologie, dargestellt und erörtert" (Berlin 1869), ein Werk, welches seiner Zeit nicht ohne Einfluss blieb; J. B. Meyer suchte darin historische Forschungen über Kants Stellung zur Psychologie mit spekulativen Untersuchungen über die Aufgabe und Methode der Psychologie selbst zu vereinigen. „Ein Rückblick auf den wichtigsten Philosophen der Neuzeit, auf Kant, würde mir nicht als zeitgemäss erscheinen, wenn nur das Interesse historischer Verständigung solche Untersuchung veranlasste. Es giebt aber derartige Fragen, die mit dem spekulativen Fortschritt unserer Wissenschaft so eng zusammenhängen, dass die Entscheidung über die Auffassung Kants, zugleich eine Entscheidung über die einzuschlagenden Wege der Forschung selber ist. Bei solchen Fragen verlohnt es sich wohl die Klarheit über das Problem in der Verständigung über Kant zu suchen" (Einleitung). J. B. Meyer behandelt in dem Buche auch die wichtige Frage nach dem psychologischen Charakter der Vernunftkritik, und stellt sich in der Beantwortung derselben im wesentlichen auf die Seite von Fries, mit dessen Geistesart er überhaupt sehr viel Aehnlichkeit zeigt, auch darin, dass er es nun für seine heilige Pflicht hielt, seinen philosophischen Ueberzeugungen in der Praxis Geltung zu verschaffen. In Kirchen- und besonders in schulpolitischen Fragen war er ein hervorragender Führer des gemässigten Liberalismus, den er Jahrzehnte lang in den durch den Ultramontanismus so gefährdeten Rheinlanden mit Zähigkeit und Energie vertrat. Die Kantische Philosophie, die er, wie gesagt, etwa im Sinne von Fries vertrat, war ihm nicht nur die Leuchte des freien Denkens, sondern auch die Richtschnur praktischer Lebensführung und sozial-politischer Wirksamkeit in der Oeffentlichkeit. Die Grundlinien dieser Welt- und Lebensanschauung sind niedergelegt in seinen „Philosophischen Zeitfragen. Zweite Auflage, Bonn 1874."

Dr. Julius Nathan, Philosoph und praktischer Arzt, Verfasser der Schrift: „Kants logische Ansichten und Leistungen", Jena 1878, und zahlreicher Abhandlungen in philosophischen Zeitschriften, 1855 zu Zduny geboren, ist in Berlin am 4. Juli gestorben. (Nekrolog der Ill. Zeitung.)

Georg Dwelshauvers, dessen Vorlesungen über Kant an der „Université libre de Bruxelles" Bd. I, 158 und 477 erwähnt resp. besprochen worden sind, ist an derselben Universität zum Professor der Philosophie ernannt worden, an Stelle des vor kurzem gestorbenen Krauseaners Tiberghien. Zu dieser Ernennung haben auch seine obengenannten Kantvorlesungen ihren Teil beigetragen. — Neben Dwelshauvers ist noch Herr Berthelot aus Paris, Sohn des berühmten Chemikers, zum Professor der Philosophie an derselben Universität ernannt worden; Berthelot kann als Neukantianer bezeichnet werden.

Dr. Abr. Eleutheropulos, Verfasser der Schrift „Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie" (Leipzig, Strübig 1896) hat sich an der Universität Zürich habilitiert mit einer Schrift: „Ueber das Verhältnis zwischen Platons und Kants Erkenntnistheorie". (Zürich, Selbstverlag.)

Zu Kants Brief an die Kaiserin Elisabeth. In Bd. I, 295 ff. der Kantstudien hat v. Kügelgen die in Königsberg aufgefundene Kopie eines Kantischen Schreibens an die russische Kaiserin vom 14. Dez. 1758 veröffentlicht. Es blieben, da das Original nicht vorlag, in der für die biographische Forschung nicht unwichtigen Sache mancherlei Zweifel bestehen (vgl. Reicke in den Kantstudien I, 488) und es war zu vermuten, dass Nachforschungen in den russischen Archiven das Originalschreiben Kants vielleicht doch zu Tage fördern würden und hiermit zugleich über die ganze Besetzungsangelegenheit interessantes weiteres Material gewonnen werden könnte. Da solche Nachforschungen an Ort und Stelle, wenigstens von deutscher Seite, kaum zu erwarten waren, jedenfalls aber auch bei der Verschlossenheit der russischen Staatsarchive auf recht erhebliche Schwierigkeiten getroffen wären, so habe ich durch gütige Vermittlung der Kaiserl. deutschen Botschaft in St. Petersburg den in Betracht kommenden russischen Archivverwaltungen unter genauer Darlegung des Sachverhaltes die Bitte um ein Ermittlungsverfahren unterbreiten lassen. Nach einer Zuschrift der Kaiserlichen Botschaft vom 21. April d. J. haben nun „einem Schreiben des Petersburger Staatsarchives zufolge, trotz eifrigster Nachforschungen in den Archiven zu St. Petersburg und Moskau auf die Bewerbungsangelegenheit Kants im Dezember 1758 bezügliche Schriftstücke nicht ausfindig gemacht werden können." Ist das Ergebnis auch ein negatives, so erschien es mir doch nicht überflüssig, an dieser Stelle über die geschehenen Schritte zu berichten.[1])

Erwähnenswert ist auch die Thatsache, dass das zuerst in den Sitzungsberichten der gelehrten Estnischen Gesellschaft (1893) publizierte Kantische Schreiben in Russland nicht unbeachtet geblieben ist. Es ist in russischer Uebersetzung in der Moskauer Wiedomosti und ferner in der Petersburger Zeitung

---

[1]) Sr. Durchlaucht dem Fürsten von Radolin, dem deutschen Botschafter am russischen Hofe, unterlasse ich nicht, für die Bereitwilligkeit, mit welcher er meiner Bitte zu entsprechen die Güte gehabt hat, auch hier den geziemenden Dank auszusprechen.

„Syn Otetschestwa“ (Sohn des Vaterlandes) Nr. 98 vom 12. April 1893 abgedruckt worden.[1])

Aachen. E. Fromm.

Quelle eines Kantischen Stammbuchblattes. In Bd. I, S. 489 der Kantstudien ist nach dem Autographenkatalog XXIV von O. A. Schulz-Leipzig ein dem Stammbuch eines Zuhörers Kants entnommenes Blatt mitgeteilt, welches die folgende, vom 1. Nov. 1799 datierte Kantische Eintragung enthält:

Animum rege, qui nisi paret,
Imperat!

Der Spruch, dessen Quelle nicht angegeben wurde, entstammt den poetischen Briefen des Horaz und zwar der 2. Epistel des 1. Buches, V. 62f. Er lautet hier vollständig:

Ira furor brevis est. Animum rege, qui nisi paret,
Imperat; hunc frenis, hunc tu compesce catena.

In der ansprechenden Horaz-Uebersetzung von Ludw. Behrendt (Teil 3, Berlin 1891):

Zorn ist der Wahnsinn des Nu. Hab' Macht über deine Gefühle!
Wenn dir der Sinn nicht gehorcht, so beherrscht er dich. Halt ihn im Zaum. Fessle du ihn!

Man vergleiche damit „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ (Ros. u. Schub. IX, 256f.), wo in der Einleitung der XVI. Abschnitt: „Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst“ in den Schlusssatz ausläuft: „ohne dass die Vernunft die Zügel der Regierung in die Hände nimmt, spielen Gefühle und Neigungen über den Menschen den Meister.“ In der 1797 erschienenen „Tugendlehre“ werden übrigens gerade Horazische Sentenzen wiederholt von Kant zitiert.

Aachen. E. Fromm.

Bitte um Materialien zu einer Kant-Biographie.

Mit Vorarbeiten zu einer eingehenden Kant-Biographie beschäftigt, welche auf wissenschaftlicher Grundlage ruhend, vor Allem die vorbildliche Persönlichkeit des Königberger Denkers, daneben aber auch seine mit unvergleichlicher Kraft in der Gegenwart fortwirkende Lehre den Gebildeten aller Stände näher bringen soll, wende ich mich an die Oeffentlichkeit mit der Bitte, mich bei der Sammlung des Materiales unterstützen zu wollen. Es handelt sich um die Ueberlassung jeder Art von bisher ungedrucktem Material, welches zur Klarstellung des Charakterbildes, der persönlichen und litterarischen Beziehungen Kants u. s. w. dienen könnte, wie Briefe seiner Zeitgenossen, in denen weniger seiner Lehre wie seiner Persönlichkeit gedacht wird, charakteristische Autographen und Aehnliches, ferner um Nachweise einschlägiger Stellen aus der weit verzweigten gleichzeitigen Litteratur, welche durch ihre Entlegenheit der bisherigen Forschung entgangen sein könnten, und endlich um Porträts und Abbildungen Kants, wobei neben den Nachbildungen der bekannten Bildnisse in Kupfer- und Stahlstich

[1]) Ich verdanke diese Nachweise Herrn Staatsrat Viktor von Alphonsky in St. Petersburg.

Nachrichten über noch nicht vervielfältigte Originalarbeiten besonders erwünscht wären. Auch die kleinsten Notizen werden mir willkommen sein, und ich werde jede mir zu Teil gewordene Hilfe im meinem Buche in gebührender Weise hervorheben; die eingehenden Sendungen werden nach erfolgter Einsicht gewissenhaft zurückgestellt und nur soweit verwertet werden, als die Einsender es ausdrücklich gestatten. Bei der Verehrung, welche dem grössten deutschen Philosophen allseitig gezollt wird, darf ich wohl hoffen, dass meiner hier ausgesprochenen Bitte in recht ausgedehnter Weise bereitwillig entgegengekommen werden wird.

Aachen, im Juli 1897.

Dr. E. Fromm,
Bibliothekar der Stadt Aachen.

Nachtrag zu S. 216 ff.

Kurz vor Schluss dieses Heftes werden wir noch von Herrn Dr. A. Fresenius in Weimar auf eine von uns unter den vielen Tausenden durchzulesender Goethescher Tagebuch-Notizen übersehene Stelle aufmerksam gemacht. Es heisst dort unterm 25. August 1816: „Bey Kreis Amtm. Just. Reinhard Epitome Kantischer Lehre.“ Dass diese „Epitome“, wie auch schon Wahle in einer Anmerkung zu der Stelle (Tagebücher V, 396) vermutet hat, mit unserer „Kurzen Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.“ (oben S. 213—216) identisch ist, dürfen wir als ziemlich gewiss annehmen; die Verfasserschaft Reinhards würde dadurch aufs glücklichste bestätigt. Dagegen verlöre dann allerdings die von Vaihinger und mir S. 217 bezüglich der Zeit, in der Goethe den Reinhardschen „Auszug“ kennen lernte, ausgesprochene Vermutung an Wahrscheinlichkeit. Denn, obgleich die Tagebuchnotiz bei ihrer abgebrochenen Kürze keine volle Sicherheit bietet und eine Unterhaltung mit Amtmann Just über den Beiden schon bekannten Auszug nicht ausschliesst, so ist doch der erste Eindruck — den auch Fresenius von der Stelle empfangen hat — mehr der, dass Goethe die „Kurze Vorstellung“ bei Amtmann Just in Tennstädt (wo er sich vom 24. Juli bis 10. September 1816 zur Kur aufhielt) erst kennen gelernt hat. Da Justs Frau die Tochter eines Dresdener Hofpredigers war, so sind Beziehungen zu dem Oberhofprediger Reinhard, durch die der Tennstädter Amtmann in den Besitz des Auszugs kam, sehr wohl denkbar. Ein solches späteres Kennenlernen der K. V., wenn es mit Sicherheit festzustellen wäre, würde den Wert derselben für Goethes philosophische Entwicklung freilich erheblich schmälern. Auffallend bliebe immerhin, dass die K. V. ohne weitere Randbemerkung in den Faszikel „circa 1790“ übergegangen ist. Aber es besteht ja auch noch die Möglichkeit, dass unter der Reinhard'schen „Epitome“ die oben S. 378 ff. als Reinhardisch nachgewiesene anonyme Schrift von 1801 zu verstehen ist. In diesem Fall bliebe die S. 217 ausgesprochene Vermutung doch zu Recht bestehen, dass Goethe das Reinhard'sche Manuskript um 1790 kennen gelernt hat.

Vorländer.

Die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants für die Philosophie der Gegenwart.[1]

Von Privatdozent Dr. Heinrich Maier in Tübingen.

I.

Die Philosophie Kants hat zweimal in der Geschichte aktuelle Bedeutung gewonnen. Das erste Mal im neunten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts — bald nachdem das schwere Gedankengefüge der Kritik der reinen Vernunft durch Freunde und Schüler des Philosophen dem Verständnis der Zeitgenossen nahegebracht worden war. Noch ehe das Jahrhundert zur Neige ging, war die neue Lehre, die neue Weltanschauung eine bestimmende Macht im deutschen Geistesleben geworden; und sie vermochte diese Führerstellung fast ein Menschenalter lang zu behaupten, trotzdem sich innerhalb der Schule selbst schon frühzeitig der Umschwung vorbereitet hatte, der die Entwicklung der Philosophie von der Linie der Kantischen Kritik wieder weit abführen sollte. Die fähigeren Köpfe der jungen Generation, welche die Ideen Kants am begeistertsten und erfolgreichsten in die Welt hinausgetragen hatten und am tiefsten in den Geist seiner Lehre eingedrungen zu sein glaubten, die Reinhold, Maimon, Beck waren nicht gesonnen, auf des Meisters Worte zu schwören. Kants Lebenswerk galt ihnen lediglich als propädeutische Grundlegung, als eine kritische Vorarbeit, auf der nun das abschliessende, die gesamte Wirklichkeit umfassende und ableitende System aufgebaut werden sollte. Keiner nahm diesen Gedanken mit mehr Energie auf, und keiner führte ihn mit mehr Geist durch, als Fichte. War Kant auf dem langen Wege seiner philosophischen Entwicklung zu der Einsicht gelangt, dass die unserer Wahrnehmung zugängliche Welt nur Erscheinung, nur Vor-

[1]) Weitere Ausführung der Antrittsvorlesung des Verfassers bei seiner Habilitation an der Universität Tübingen.

stellung ist, während die reine Wirklichkeit, das Reich der Dinge in ihrem von unserem Erkennen unabhängigen Sein uns ewig verschlossen bleibt, so ist das für Fichte der Ausgangspunkt; aber er geht weiter: die von uns vorgestellte und gedachte ist die reale Welt; „in unserem Bewusstsein gegeben sein“ und „wirklich sein“ ist identisch. Hatte Kant auf kritisch-analytischem Weg die Bedingungen festgestellt, denen unser Erkennen als geistige Thätigkeit unterworfen ist, die subjektiven Faktoren bestimmt, die im Zusammentreffen mit dem Objektiv-realen die in der Erscheinung vorliegende Welt hervorbringen, und nachgewiesen, dass die Gesetzmässigkeit, welche die uns erscheinende Natur durchwaltet, aus einer einheitschaffenden Funktion des Denkens herstammt, so will Fichte den gesamten Bewusstseinsinhalt, das heisst aber: die ganze Wirklichkeit aus einer Thätigkeit des Ich deduzieren. Und wenn Kant das sittliche Gesetz, das sich mit der rücksichtslosen Schroffheit des Sollens, mit dem Anspruch unbedingter Geltung im Geiste ankündigt, auf das tiefste, eigenste, der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen des Ich zurückführt, so verbindet Fichte den sittlichen Charakter des Geistes mit seiner erkennenden Grundfunktion und lässt die Welt der Wirklichkeit aus einer sittlichen Urthat des Ich entspringen. Damit war die deutsche Philosophie in die Bahn gelenkt, auf der sie, man kann fast sagen, mit immanenter Notwendigkeit dem absoluten Idealismus Hegels zutrieb. Das schöpferische, universale Ich der „Wissenschaftslehre“, dessen der sittliche Mensch in seinem Selbstbewusstsein inne wird, das aber gleichwohl mit dem individuellen Geiste sich nicht deckt, vielmehr selbst die geistigen Individuen so gut wie die Natur aus sich hervorbringt, um in den Einzelpersönlichkeiten die Schranken der Individualität zu durchbrechen und sich zur reinen, vernünftigen Geistigkeit durchzuringen, — dieses sittliche Ur-Ich verliert in Schellings Identitätssystem auch seinen ethischen Charakter und nimmt dafür wesentliche Züge der Spinozistischen Substanz in sich auf. Und in Hegels Lehre, in der sich die Gedanken der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems in eigentümlicher Weise zu einer höheren Einheit verbinden, wird es zu der Idee, deren Selbstentwicklung identisch ist mit dem Weltprozess. Die Idee ist Vernunft; sie trägt die Spuren ihrer Herkunft aus dem Ich deutlich an sich, und sie ist mit dem individuellen Ich im Grunde wesensgleich. Nun ist die Grundfunktion der Vernunft das Erkennen. Darum ist die Weltentwicklung ein logischer Prozess, der mit dialektischer Notwendigkeit und in dialektischer

Form vorwärtsschreitet. Und das letzte Ziel, auf welches diese Bewegung hindrängt, ist das absolute Wissen, die Philosophie, in welcher die Idee die volle Wahrheit, die gesamte Wirklichkeit in ihrem Werden begreift, indem sie sich selbst, ihre eigene Entwicklung anschaut. Die lebendigen Subjekte aber, die Träger des absoluten Wissens sind die menschlichen Individuen. So wird im erkennenden Menschengeist das Absolute seiner selbst sich bewusst, und das philosophische Wissen des Menschen ist nichts anderes als die Selbstanschauung der Idee in ihrer Entwicklung. Damit ist die apriorische Methode gewonnen und begründet, mittelst deren Hegel es wagen kann, von einem allgemeinsten, inhaltsleersten Begriff, der primitiven Form der Idee selbst, ausgehend, die ganze Fülle des Wirklichen aus dem reinen Denken heraus zu konstruieren.

Fünfundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen der Kr. d. r. Vern. ist Hegels Phänomenologie des Geistes abgeschlossen. Zwei Jahrzehnte später hat die absolute Philosophie bereits die Hegemonie in Deutschland gewonnen. Es ist, als wäre Kants Lebensarbeit vergeblich gewesen. Heutigen Tags, sagt Hegel einmal, ist man über die Kantische Philosophie hinausgekommen. Die absolute Philosophie kann sich nicht mit der Einschränkung der Erkenntnis auf die Sphäre der Erscheinungen zufrieden geben: es giebt noch ein höheres Land, ein Land, das für die Kantische Philosophie ein unzugängliches Jenseits geblieben war. Die fundamentale Forderung der Kritik, vor allem Spekulieren solle das Erkenntnisvermögen selbst und seine Tragweite geprüft werden, wird mit der ironischen Bemerkung abgefertigt, die Untersuchung des Erkennens könne nicht anders als erkennend geschehen, erkennen wollen aber, ehe man erkenne, sei ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz des Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage. Die Kantische Erkenntnistheorie ist vergessen. Man hat für sie kaum noch historisches Interesse.

So blieb es, bis im fünften Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die Hegelsche Schule, durch innere Kämpfe und äussere Anfechtungen erschüttert, aus ihrer führenden Stellung langsam verdrängt wurde. Erst als der Zauber der absoluten Philosophie gebrochen war, begannen die Philosopheme an Boden zu gewinnen, die Kants Kritizismus näher standen. Dahin gehört vor allem Herbarts kritischer Realismus, der sich von vornherein den idealistischen Systemen, ihrer kon-

struktiven Methode und ihrer Identifizierung von Denken und Sein mit voller Schroffheit entgegengestellt hatte. Von Kant übernimmt Herbart die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Gegeben ist uns nur die Welt der Erscheinungen; aber wo Erscheinung ist, da ist auch Sein; die Erscheinung setzt ein Reales voraus, das in ihr zur Erscheinung kommt. Allein zu dem unserem Bewusstsein Gegebenen, in dem uns eine Wirklichkeit entgegentritt, gehört nicht bloss die Empfindung: auch die Formen, in denen wir die Empfindungen anschauen und denken, sind gegeben und schliessen eine solche Beziehung auf ein Wirkliches ein. So weisen die Erscheinungen auf eine reale Welt hinaus, in der eine intelligible Ordnung herrscht, eine Ordnung, die dem kritischen Denken erreichbar ist, wenn auch das Wesen der Realen und ihre gegenseitigen Beziehungen nur analogiemässig vorgestellt werden können. Damit ist zweifellos ein bedeutender Schritt zu Kant zurück, freilich auch wieder, nach einer anderen Richtung, über ihn hinaus gethan: Herbart will Kantianer sein, aber ein solcher, der des Meisters Lehre verbessert und weiterbildet. Um dieselbe Zeit fand eine andere Philosophie mehr Beachtung, die sich noch enger an Kant anschliesst: die Friessche Lehre, welche die Erkenntniskritik Kants in psychologischem Sinn umbildet und auf psychologischem Weg eine Scheidung der objektiven und subjektiven Faktoren unseres Erkennens gewinnen will. Durch sie wurde thatsächlich die Bewegung vorbereitet, die das philosophische Denken aufs neue zu Kant zurückführte.

Es währte nicht lange, so bedurfte man der Kantischen Erkenntniskritik zur Abwehr eines Feindes, dem gegenüber die bisherigen Kampfmittel versagten. In der Mitte der fünfziger Jahre brach der bekannte Materialismusstreit aus. Während Schelling und im Anschluss an ihn Hegel durch reines Denken ins Innere der Natur zu dringen und derselben gleichsam durch Versenkung in den eigenen Geist ihre Geheimnisse abzulauschen versucht, thatsächlich aber die Philosophie der Natur auf Grund verhältnismässig weniger Erfahrungsthatsachen mit Hilfe ihrer dialektischen Kunst konstruiert hatten, hatte sich langsam und in aller Stille die exakte Naturforschung von dem ihr lästigen Bunde mit der „Naturphilosophie“ losgelöst. Als das Vertrauen in die spekulative Methode zu schwinden begann, war die Naturwissenschaft auch in Deutschland bereits eine Macht geworden. Jetzt wird in ihrem Namen den philosophisch-spekulativen Systemen die spezifisch wissenschaftliche

Weltanschauung entgegen gestellt, die anstatt metaphysischer Dichtungen eine auf exakte Untersuchungen, auf sichtbare und greifbare Thatsachen gegründete Erklärung des Wirklichen geben soll. Und die Wortführer der Bewegung identifizieren geradezu mechanisch-naturwissenschaftliche Forschung und Materialismus. Der Erfolg konnte der neuen, in Wahrheit freilich alten „Wissenschaft" nicht fehlen, um so weniger, als in weiten Kreisen der Geschmack für Philosophie infolge der endlosen Fehden zwischen den philosophischen Schulen allmählich verloren gegangen war. Was den Materialismus so rasch populär machte, war nicht bloss die glänzende, volkstümliche Darstellungskunst, nicht bloss der frische, häufig zu drastischer Ausdrucksweise greifende Radikalismus seiner litterarischen Vertreter und nicht bloss der unbestreitbare Erfolg, der ihm als methodischem Forschungsprinzip in der Naturwissenschaft zu verdanken ist. Als Weltanschauung ist auch er Spekulation, Metaphysik, und zwar eine grobe, plumpe Metaphysik, die mit der Erhebung des Stoffs zum Prinzip alles Seins und Geschehens, mit der Ableitung auch der psychischen Funktionen aus der Materie die uralten metaphysischen Probleme, auf die sie stossen muss, teils verdeckt teils mit naiven Kraftsprüchen entscheidet und namentlich an der erkenntnistheoretischen Hauptschwierigkeit, die in der Frage nach dem Verhältnis von Erkennen und Sein liegt, ahnungslos vorübergeht. Aber sie hat vor den abstrakten, konstruierenden Spekulationen die sinnliche Anschaulichkeit ihres Welterklärungsversuchs und die solide Fundamentierung ihrer Hypothesen auf eine breite Basis von Erfahrungsthatsachen voraus. — Die bisherigen Systeme, die um ihre Existenz ringen mussten, waren dem Kampfe nicht gewachsen. Die Waffen der absoluten Philosophie selbst konnten um so weniger genügen, als kurz vorher ein Philosoph Hegel'scher Descendenz durch eigene Entwicklung, unabhängig von der naturwissenschaftlichen Denkweise, vom Hegeltum zum Materialismus gelangt war. Ludwig Feuerbach, der ursprünglich mit Hegel die Vernunft, den abstrakten Geist als das Organ für die Erkenntnis des Seienden betrachtet hatte, setzte bald an deren Stelle die sinnliche Wahrnehmung. Aber wie in der Hegel'schen Philosophie der Geist das Seiende nur darum zu denken, zu treffen vermag, weil Sein und Denken wesensgleich sind, so erfasst nach Feuerbachs veränderter Theorie die sinnliche Wahrnehmung das Wirkliche lediglich deshalb, weil der Gegenstand der Wahrnehmung sinnlich ist; wahrnehmen kann allein

der ganze, concrete, lebendige Mensch, und Wahrnehmen ist seine ursprüngliche, eigentümliche Thätigkeitsform; wahrnehmendes Subjekt in diesem Sinn aber und wahrgenommenes Objekt sind ihrer eigensten Natur nach gleichartig. Von diesem metaphysischen Sensualismus bis zu der Anschauung, welche die sinnliche Wahrnehmung als Funktion der Materie auffasst, ist nur ein kleiner Schritt. Feuerbach hat ihn gethan. So wurde aus dem Schüler Hegels ein Materialist. Es ist bekannt, dass ein anderer Apostel der absoluten Philosophie, David Friedrich Strauss, später gleichfalls den Weg zum Materialismus gefunden hat. Im Grunde waren aber die übrigen spekulativ gerichteten Schulen dem Feinde gegenüber in derselben Lage, wie die Hegelsche. Sie alle konnten wohl einzelne Mängel und Schwächen des Materialismus hervorheben, sie konnten ihm andere Systeme entgegenstellen, nicht aber ihn widerlegen. Das gilt nicht bloss von den theistischen Eklektikern, die am eifrigsten in den Streit eintraten, sondern ebenso von selbständigen Denkern wie Lotze und Fechner, die, selbst von der Naturwissenschaft ausgehend, auf naturwissenschaftlicher Grundlage originale idealistische Systeme entworfen hatten, und nicht minder von dem feinsinnigen Aristoteliker Trendelenburg, der der materialistischen gegenüber eine teleologisch-organische Weltanschauung vertrat; es gilt auch von den realistisch gerichteten Herbartianern. Die Polemik musste wirkungslos bleiben, da die Kämpfer alle die Hauptschwäche des Materialismus teilten. Es fehlte ihnen, so gut wie ihrem gemeinsamen Gegner, an einer erkenntnistheoretischen Grundlegung, an einer kritischen Untersuchung des Verhältnisses, in welchem das denkende, erkennende Subjekt zum Objekt, zum Wirklichen steht. Das ist aber der einzige Punkt, an dem der Materialismus endgiltig zu überwinden ist.

In dieser Notlage blieb nur ein Ausweg, und es ist charakteristisch, dass der Geschichtsschreiber, Kritiker und Advokat des Materialismus, Fr. A. Lange, das in voller Schärfe aussprach, nur eines konnte helfen: der Rückgang auf Kant, auf Kants Erkenntniskritik. Und es ist weiterhin bezeichnend, dass es zwei ehemalige Hegelianer waren, die, unter den ersten, diese Parole ausgaben: Kuno Fischer und vor allem Eduard Zeller. Damals machte sich im Lager der deutschen Philosophie die Ueberzeugung geltend, der Eduard Zeller bereits im Jahre 1862 treffenden Ausdruck verliehen hat, die

Ueberzeugung, dass nun für die deutsche Philosophie die Zeit gekommen sei, „zu dem Punkte zurückzukehren, von dem sie ausging, sich der ursprünglichen Aufgaben wieder zu erinnern, und ihre Lösung in dem ursprünglichen Geist, wenn auch vielleicht mit anderen Mitteln, aufs neue zu versuchen". „Der Anfang der Entwicklungsreihe aber, in der die neuere deutsche Philosophie liegt, ist Kant, und die wissenschaftliche Leistung, mit der er der Philolosophie eine neue Bahn brach, ist seine Theorie des Erkennens." So erwächst der Philosophie die Aufgabe, „die Fragen, die Kant sich vorlegte, im Geist seiner Kritik neu zu untersuchen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden". Aber das Zurückgreifen auf die Kantische Erkenntniskritik versprach nicht bloss die Rettung der Philosophie aus ihrer ungesunden, zerfahrenen Lage und nicht bloss siegreichen Erfolg im Kampf gegen den Materialismus, sondern vor allem auch einen friedlichen Ausgleich zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. In diesem Sinn hatte schon einige Jahre früher ein Naturforscher, und zwar kein Geringerer als Hermann Helmholtz, auf Kant zurückgewiesen. In einem zu Königsberg zu Gunsten eines dort geplanten Kantdenkmals im Jahre 1855 gehaltenen Vortrag „über das Sehen des Menschen" hebt er hervor, auf dem Boden der Kantischen Erkenntnistheorie können Naturwissenschaft und Philosophie sich einigen; die Aufgabe, die Quellen unseres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, sei ein Geschäft, das immer der Philosophie verbleiben werde, und dem sich kein Zeitalter ungestraft entziehen könne; diese Aufgabe aber habe sich die Kantische Erkenntnistheorie gestellt. Als Kants Hauptverdienst betrachtet Helmholtz, dass er das Kausalgesetz und die übrigen eingeborenen Formen der Anschauung und Gesetze des Denkens aufsuchte und als solche nachwies; womit er für die Lehre von den Vorstellungen dasselbe geleistet habe, was in einem engeren Kreise für die unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen Johannes Müller leistete: wie letzterer in den Sinneswahrnehmungen den Einfluss der besonderen Thätigkeit der Organe aufzeigte, so wies Kant nach, was in unseren Vorstellungen von den besonderen und eigentümlichen Gesetzen des denkenden Geistes herrührt. Helmholtzens Mahnruf, den er später beständig wiederholte, wirkte nicht bloss auf Naturforscher, sondern ebenso auch auf die Philosophen selbst, und er trug nicht unwesentlich dazu bei, die neue Kantbewegung in Fluss zu bringen. Für die letztere war

es ein besonders glückliches Zusammentreffen, dass um dieselbe Zeit in Deutschland und bald auch im Auslande die Philosophie Schopenhauers die lange ausgebliebene Anerkennung fand. Schopenhauer gründet sein System auf die Kantische Erkenntnistheorie, und wenn er auch im einzelnen an derselben manches auszusetzen weiss und namentlich ihre Ableitung des Dinges an sich, die Art, wie in ihr die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich begründet ist, korrigiert, so stellt er sich doch prinzipiell auf den Standpunkt der „Kritik", und es ist kein Zweifel, dass seine lichtvollen Erörterungen in weiten Kreisen den Sinn und das Verständnis für die erkenntnistheoretische Arbeit des Königsberger Philosophen geweckt haben.

So kam es, dass 60 Jahre nach dem Tode ihres Urhebers Kants Philosophie, insbesondere seine Erkenntnistheorie zum zweiten Male Epoche machte. Wiederum ist die Kritik der reinen Vernunft eine Macht geworden, die in den Entwicklungsgang des philosophischen Denkens bestimmend eingegriffen hat. Es ist völlig richtig, wenn man gesagt hat: der Kantische Kritizismus sei der äusserliche Mittelpunkt der gegenwärtigen deutschen Philosophie. Aber sein Einfluss macht sich auch in der philosophischen Arbeit der ausserdeutschen Nationen geltend.

Wieder spricht man mit Recht von „Kantianern"; obwohl es heute so wenig wie einst eine festgeschlossene Schule ist, die des Meisters Gedanken mit ängstlicher Wahrung des Buchstabens vertreten würde. Zwar fehlt es auch in unserer Zeit nicht an „Kantianern" strengster Observanz, welche die wissenschaftliche Arbeit der Philosophie gethan glauben, wenn Kant interpretiert ist. Die meisten aber von denen, die heute auf die Kantische Philosophie zurückgreifen, knüpfen in freier, selbständiger Weise an deren kritische Grundgedanken an, um nun die Lehre des Philosophen nach dieser oder jener Seite weiter- bezw. auch umzubilden. Was ihnen allen jedoch gemeinsam ist, was sie alle aus Kants Erbe übernommen haben, ist der erkenntnistheoretische Grundzug ihres Philosophierens, die Einsicht in die fundamentale Wahrheit, dass die — geistige und natürliche — Wirklichkeit dem Menschen nur in seinem Bewusstsein, durch das Medium seiner Vorstellungsthätigkeit und darum auch nur in den Formen und unter den Bedingungen des menschlichen Vorstellens gegeben ist, und die Ueberzeugung, dass es die nächste Aufgabe der Philosophie sei, die Faktoren aufzusuchen, die in unserer Vorstellung von dem

Seienden zusammenwirken, und den Sinn, den Geltungswert und die Tragweite unseres Erkennens festzustellen. Doch schon die Frage, wie diese Aufgabe gelöst werden solle, wird verschieden beantwortet. Es liegt nahe, das Problem als ein psychologisch-genetisches zu betrachten. Und in der That wird vielfach der erkenntnistheoretischen Untersuchung zugemutet, durch Erforschung der Entstehung unserer Vorstellungen nicht bloss deren Bestandteile zu ermitteln, sondern auch den Wahrheitsgehalt und die Grenzen unserer Erkenntnis zu bestimmen. Dagegen richtet sich aber der Einwand, dass auf diesem psychologischen Wege nicht allein niemals eine Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit, ein Einblick in die Art und den Grad der Giltigkeit der menschlichen Erkenntnis gewonnen werden könne, dass die psychologische Forschung vielmehr ihrerseits gewisse Begriffe und Gesetze voraussetzen müsse, deren Prüfung zu den hauptsächlichsten Obliegenheiten der Erkenntnistheorie gehöre. So wird von anderer Seite an die Stelle der genetischen die kritisch-analytische Methode gesetzt, welche die fertige Erkenntnis anatomisch in ihre Elemente zerlegt und von der Reflexion über das Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, das die auf Wahrheit Anspruch machenden Erkenntnisakte begleitet, die Antwort auf die erkenntnistheoretische Grundfrage erwartet. So oder so stösst die Untersuchung schliesslich auf einen unauflöslichen Rest, auf ein Etwas, das aus keiner Erkenntnisfunktion mehr abgeleitet werden kann — auf das Kantische Ding an sich. An diesem Punkte scheiden sich nun die Wege endgiltig: über die Deutung jenes Restes gehen die Meinungen der modernen „Kantianer" wieder weit auseinander. Auf der einen Seite betrachtet man das „Ding an sich" als das notwendig vorauszusetzende Korrelat der Erscheinung, als einen Begriff, der zur Anknüpfung der Erscheinung an die von unserer Vorstellung unabhängige Realität diene, als eine Annahme, die nicht entbehrt werden könne, sofern nicht unsere Vorstellungen von dem Wirklichen völlig grund- und haltlos werden sollen — so unzutreffend man nun auch da und dort die Fassung der Theorie, wie sie in dem rezipierten Terminus zum Ausdruck kommt, finden, und so verschieden der Weg sein mag, auf dem man zum „Ding an sich" zu gelangen sucht. Hier tritt jedoch ein neues Problem hervor: die Frage nach der Erkennbarkeit des vorausgesetzten Dings an sich. Nun herrscht zwar darüber allgemeines Einverständnis, dass uns die jenseits unseres Bewusst-

seins liegende Wirklichkeit nie unmittelbar zugänglich ist. Allein darum verzichtet man doch nicht überall auf eine Befriedigung des im menschlichen Geiste wurzelnden metaphysischen Triebes. Man hofft, wenigstens indirekt, durch Schlüsse, welche an die in unseren Vorstellungen liegenden Hinweise auf eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit anknüpfen, die transsubjektive Realität erreichen und die Scheidung des subjektiven und des objektiven Faktors in unserer Vorstellung durchführen zu können. So wird auf kritischer Grundlage mit mehr oder weniger Zuversicht, doch immer mit dem Vorbehalt, dass alle Sätze über die reine, jenseits unseres Bewusstseins liegende Wirklichkeit lediglich den Charakter von Hypothesen haben können, eine neue Metaphysik aufgebaut. Die Schwäche der metaphysischen Hypothesen liegt freilich am Tage: mögen sie immerhin von Anhaltspunkten in der Erfahrung ausgehen, so lassen sie sich doch nie durch Erfahrung im eigentlichen Sinn verifizieren. Nimmt man dazu die weitere Thatsache, dass auch die metaphysischen Hypothesen an die Formen und Gesetze unseres Denkens gebunden sind, dass unser Geist niemals das Reale an sich selbst, losgelöst von allen subjektiven Elementen, erfassen wird, so gewiss das Denken nie aus sich heraustreten kann, so begreift man, dass auch solche Denker, die mit voller Bestimmtheit der Erscheinung ein absolut reales Ding an sich zu Grunde legen, die Erkennbarkeit desselben preisgeben und das menschliche Wissen auf die Sphäre der Erscheinungen einschränken. Damit ist jede Art von Metaphysik verworfen. Es giebt nur *eine* Art der Systembildung, die berechtigt ist: „die Systembildung nämlich, die sich mit dem Fortschritt der exakten Wissenschaften vollzieht, der wir Wärmemechanik und Descendenzlehre verdanken.“ Die wissenschaftliche Philosophie aber ist auf Erkenntnistheorie zu reduzieren. — Mit besonderer Schärfe wird der Kampf gegen die Metaphysik von denjenigen Kantianern geführt, welche das *„Ding an sich“ lediglich als Grenzbegriff* anerkennen. In unseren Vorstellungen von den äusseren Dingen wie von dem geistigen Leben heben sich deutlich zwei verschiedenartige Bestandteile von einander ab. Der mannigfaltige Inhalt unserer sinnlichen Wahrnehmungen wechselt in buntem Spiel. Welches aber auch die Empfindungen sein mögen, die auf unsere Sinne eindringen — immer erscheinen sie in räumlicher Ordnung, immer fügen sie sich in die Zeitreihe ein, immer werden sie kausal verbunden und immer auf beharrliche, einheitliche Substanzen bezogen. In unserem geistigen Leben ferner drängen sich fortwährend

Stimmungen, Willensimpulse und spontane Funktionen, Erinnerungen und konkret lebendige Bilder: aber auch diese Erscheinungen verlaufen stets in der Zeit, auch sie beziehen wir auf einen einheitlichen Träger, auch sie bringen wir in inneren Zusammenhang. Einerseits also bleibende, beharrliche, andererseits wechselnde, veränderliche Elemente. Während nun jene als unentbehrliche Bestandteile unserer Vorstellungen, als konstitutive Bedingungen des Erkennens selbst mit dem Charakter der Notwendigkeit sich im denkenden Geiste geltend machen, ist der wechselnde Inhalt des Bewusstseins etwas schlechtweg Gegebenes, Empirisches, Irrationales, Zufälliges. Er tritt ins Bewusstsein ein, und sein Dasein muss anerkannt werden. Aber woher er kommt, das lässt sich nicht sagen. Sofern jedoch auch jene bleibenden Faktoren nur an und mit dem mannigfaltigen Empirischen in Funktion treten, teilt sich der Charakter der Zufälligkeit dem Ganzen unserer Vorstellungswelt mit. Hier stossen wir auf die Bewusstseinsgrenze, hier taucht der Gedanke eines „Jenseits des Bewusstseins“ auf. Wir stehen vor dem „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“, über dem sich die Welt unserer Vorstellungen erhebt. Nichts anderes als diese Erwägung ist es, was in dem Begriff des „Ding an sich“ seinen Ausdruck findet. Ob jenseits unseres Bewusstseins eine absolute Realität liegt, ob ein „Ding an sich“ existiert, wissen wir nicht. Das Ding an sich ist eine Idee, in der sich lediglich die Begrenztheit unseres Bewusstseins, die Selbstbeschränkung des menschlichen Denkens ausspricht. Das Erkennen selbst zieht sich damit auf die Erscheinungswelt zurück, das einzige Gebiet, das ihm zugänglich ist. Die Metaphysik, die in das „Jenseits des Bewusstseins“ hinüberschweifen will, wird in das Reich der Dichtung verwiesen. Ja, man sieht in den metaphysischen Systemen nichts als Bilder des psychischen Lebens, deren insgeheim wirkende Kraft den Metaphysikern die Welt in ungeheure phantastische Spiegelungen ihres eigenen Selbst umwandelte, charakteristische Niederschläge der Wandlungen, denen das Seelenleben im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes unterworfen war. Wieder wird die Metaphysik in Erkenntnistheorie aufgehoben. Der Erkenntnistheorie selbst aber fällt entweder die Aufgabe zu, die Normen der Wahrheit zu fixieren und die Elemente, welche die Erscheinungswelt konstituieren, festzustellen — dann ist sie zuletzt identisch mit der Logik. Oder sie bemüht sich den gesamten Vorstellungskomplex in seiner vollen psychologischen Wirklichkeit zu begreifen, insbesondere die in der bleibenden

Organisation des Geistes begründeten Bestandteile unserer Vorstellungen aufzusuchen und von den wechselnden, empirischen Faktoren zu sondern. Zu einer einhelligen Bestimmung des ursprünglichen, eingeborenen Besitzstandes des erkennenden Geistes ist es bei dieser Untersuchung freilich nicht gekommen. Zwar den Anschauungsformen (Raum und Zeit) wird übereinstimmend Apriorität zuerkannt; allein wie weit dieselbe reicht, in wie weit die räumlichen und zeitlichen Synthesen empirische Elemente einschliessen, darüber sind die Meinungen geteilt, und die Denkformen (Substanz und Kausalität) werden wohl gar als „geschichtliche Erzeugnisse des mit den Gegenständen ringenden logischen Geistes", als blosse Hilfskonstruktionen zur Beherrschung der reinen Erfahrung, als wandelbare Geschöpfe der Logik, die eine reiche Entwicklungsgeschichte hinter sich haben, beurteilt.

Man sieht, es ist eine Fülle von Leben, die durch die Restauration der Kantischen Erkenntnistheorie geweckt worden ist. Aber deren Einfluss beschränkt sich doch nicht auf die Philosophen, die sich ausgesprochenermassen an Kant anlehnen. Deutlich sind die Fäden wahrnehmbar, die von der Kantischen Erkenntniskritik zu dem Idealismus hinüberführen, der auch heute wieder das „Bewusstseiende" und „das Seiende" identifiziert. Im Grunde ist der Abstand nicht allzugross, der diesen subjektiven Idealismus von der Gruppe von Neukantianern trennt, welche das „Ding an sich" in einen blossen Grenzbegriff verflüchtigen; mit Kant hat die idealistische Theorie jedenfalls das gemein, dass auch sie in dem gegebenen Bewusstseinsinhalt, der sich mit der Wirklichkeit decken soll, zwei fundamental verschiedene Faktoren trennt: die apriorischen, spontanen, notwendigen Funktionen, denen die Begriffe der Identität und der Kausalität, die Einheit, Ordnung und Gesetzmässigkeit des Gegebenen entspringen, und die mannigfaltigen, wechselnden, veränderlichen Elemente, welche dem Denken den Stoff für die von ihm aufgebaute Welt darbieten. Doch selbst der Positivismus, der die Annahme apriorischer, spontaner, in unserer Organisation begründeter Erkenntnisfaktoren ablehnt und auch die mit dem Merkmal der strengen Notwendigkeit auftretenden Elemente, auch die Einheitsfunktionen, durch welche gesetzmässige Beziehungen zwischen dem Mannigfaltigen und Wechselnden hergestellt werden, aus den Thatsachen der reinen Erfahrung, aus Empfindungen und Wahrnehmungen herleitet, ist vom Kantischen Geiste nicht unberührt geblieben. Wenn unsere modernen deutschen

Positivisten nicht auf Comte, sondern auf Mill und Hume zurückgreifen, so erklärt sich das nicht zum mindesten aus ihrer Beschäftigung mit der Kantischen Erkenntnistheorie. Bei einem der Hauptvertreter der positivistischen Denkweise, bei Laas, liegt dieser Zusammenhang offen zu Tage.

Wo man Kant nicht beistimmen kann, fühlt man wenigstens das Bedürfnis, sich mit seiner Lehre auseinanderzusetzen. Heutzutage kann — in Deutschland wenigstens — kein Philosoph es wagen, seine eigenen Anschauungen zu entwickeln, ohne sie an den kritischen Grundgedanken der Kantischen Philosophie gemessen zu haben. In der Systembildung besonders ist man vorsichtig geworden. An die Stelle des phantasievollen Konstruierens, des kühnen, von kritischen Zweifeln nicht berührten Spekulierens ist unter dem Einfluss der wieder lebendig gewordenen Kantischen Kritik auch in der Philosophie die besonnene, ernste, Schritt für Schritt vorwärtsschreitende Forschung getreten, und die Einsicht, dass eine abschliessende Weltauffassung nur auf erkenntnistheoretisch gesicherter Grundlage sich erheben dürfe, ist heute ein Gemeingut der deutschen Philosophie. Der Wiedererweckung des Kantischen Kritizismus zuvörderst verdanken wir denn auch eine Reihe geradezu klassischer Leistungen auf dem Gebiete der Logik und der Erkenntnistheorie. — Doch die neue Kantbewegung hat schon über den Kreis der Philosophie hinausgegriffen. Wir wissen bereits, dass Helmholtzens Autorität die Naturwissenschaft, vor allem die Physiologie in Fühlung mit den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Kants gebracht hat. Besonders in die Augen springend ist aber die Bedeutung, die der Kantische Kritizismus für die moderne Theologie gewonnen hat: die Ritschl'sche Theologie, welche von der in Deutschland zur Zeit noch mächtigsten Theologenschule vertreten wird, entnimmt der Kantischen Philosophie ihre wichtigsten apologetischen Waffen und ihre erkenntnistheoretische Begründung.

Hand in Hand mit dem systematischen Interesse an den kritischen Gedanken der Kantischen Philosophie geht das historische. Seit den sechziger Jahren hat eine wahre Flut von Kantschriften den Büchermarkt überschwemmt, und diese Flut ist gegenwärtig eher im Steigen als im Abnehmen begriffen. Eine rührige Kantphilologie bemüht sich, den genuinen Sinn insbesondere der Kritik der reinen Vernunft festzustellen. Zu

einem einheitlichen Ergebnis scheinen freilich diese Forschungen in absehbarer Zeit noch nicht zu führen. Wie einst nach dem Erscheinen der Kritik, so gehen heute die Auffassungen nach den verschiedensten Seiten auseinander, und es ist bezeichnend, dass uns zum Teil wieder dieselben Gegensätze begegnen. Verschieden bestimmt wird schon das Motiv, das zuletzt den Anstoss zu der Kantischen Erkenntniskritik gegeben hat. Nicht überall ist man der Ansicht, dass es wissenschaftliche, theoretische Interessen waren, die Kant auf den Standpunkt der Kritik führten. Entscheidend sollen vielmehr persönliche, sittlich-religiöse Ueberzeugungen und Bedürfnisse gewesen sein, und man nimmt an, der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, dessen theoretische Rechtfertigung Kant in langem Bemühen nicht gelingen wollte, habe in letzter Linie den Anlass zu der Einschränkung der theoretischen Erkenntnis gegeben, welche die Voraussetzung des „Primats der praktischen Vernunft“ war. Die grösste Mannigfaltigkeit aber zeigen die Auffassungen des Gedankengehalts der Kritik der reinen Vernunft selbst. Nicht bloss die Ergebnisse derselben werden verschieden gedeutet, sondern vor allem schon ihr Grundgedanke und ihre Untersuchungsmethode, und es ist schwer, auch nur annähernd einen Ueberblick über die verschiedenen Interpretationen zu gewinnen. Bekannt und auch heute noch nicht überall preisgegeben ist die rein idealistische Deutung, nach der die Kritik das Thema: „die wirkliche Welt ist lediglich Vorstellung, Bewusstseinsinhalt“ behandelt und die im menschlichen Geiste wurzelnden Formen des Anschauens und Gesetze des Denkens nur in der Absicht aufsucht, die Subjektivität unserer ganzen Erkenntnis darzuthun und die Deduktion der gesamten Wirklichkeit aus dem denkenden Geiste vorzubereiten. Verwandt sind zwei andere Auffassungen, von denen man die eine die skeptische, die andere die subjektivistische nennen könnte. Nach der skeptischen Deutung will die Kritik den Nachweis führen, dass eine von unserem Denken unabhängige Realität zwar nicht direkt geleugnet werden könne, dass uns jedoch die Dinge an sich, selbst wenn es solche geben sollte, hinsichtlich ihres Wesens und hinsichtlich ihrer Existenz ewig unerkennbar bleiben. Dadurch würde Kant in die Nähe von Hume gerückt. Er würde immerhin noch die freilich völlig unbestimmte Möglichkeit offen lassen, dass die Formen, in welche unser Denken und Anschauen den empirischen Stoff kleidet, den Dingen auch an sich zukommen. Im Gegensatz dazu ist es nach

der subjektivistischen Auffassung die eigentliche Absicht Kants, diese Möglichkeit auszuschliessen, zu beweisen, dass Raum und Zeit, Substanz und Kausalität u. s. f. nur subjektive Formen unseres Denkens und Anschauens, dass also die Dinge an sich toto genere von den Erscheinungen verschieden seien. — Was der idealistischen, der skeptischen und der subjektivistischen Deutung gemeinsam ist, ist die Meinung, dass der Erscheinungscharakter, die Phänomenalität der uns gegebenen Wirklichkeit das letzte Beweisobjekt der Kritik sei — wie dieselbe sich nun auch zum „Ding an sich" stellen mochte. Andere Auffassungen halten diese kritische Erwägung als wesentliches Element in der Kantischen Gedankenreihe fest, betrachten sie jedoch lediglich als Voraussetzung, als Beweismittel im Dienst eines anderen Grundgedankens, der nun aber selbst wieder verschieden bestimmt wird. Es liegt nahe, auf Kants Opposition gegen die herkömmliche, alle Erfahrung übersteigende Metaphysik das Hauptgewicht zu legen und die wesentliche Absicht und Bedeutung der Kritik in der Einschränkung des Erkennens auf die Erfahrung zu finden, in dem Nachweis, dass Erkenntnis der Wirklichkeit nur so weit als die Erfahrung reiche, und dass auch die apriorischen Elemente unserer Vorstellungen und Urteile nur für die Erfahrung, als Faktoren, als grundlegende Bestandteile derselben Giltigkeit haben. Allein man kann den Gedanken, den diese empiristische Auffassung in den Vordergrund stellt, wieder nur als Voraussetzung ansehen. Das thut die Deutung, die sich selbst als die kritizistische oder auch als die transscendentale bezeichnet. Sie betrachtet die Kritik der reinen Vernunft als eine „Theorie der Erfahrung", die sich die Aufgabe stelle, nach der „Möglichkeit der Erfahrung" zu fragen, d. h. die konstitutiven Bedingungen des in unserem Bewusstsein gegebenen bezw. von unserem Denken vollzogenen Vorstellungszusammenhangs, den wir Erfahrung nennen, die grundlegenden, nicht wegzudenkenden und darum a priori objektivgiltigen Elemente der Vorstellung des von strenger Gesetzmässigkeit durchzogenen Naturganzen aufzusuchen. Auch die rationalistische Auffassung sieht im Kantischen Phänomenalismus und Empirismus blosse Voraussetzungen; sie bezeichnet aber als eigentliches Ziel, als die alles beherrschende Tendenz der Kritik die Rettung einer rationalistischen Metaphysik, einer nicht empirischen, sondern aus dem blossen Denken geschöpften, aber gleichwohl zutreffenden Erkenntnis von den wirklichen Dingen, eines Wissens, dessen Möglichkeit davon abhänge, dass die wirklichen Dinge Vorstellungen, Erscheinungen sind, und

dessen objektive Giltigkeit sich nur auf die Bedeutung gründen könne, welche den apriorischen Elementen für die Erfahrung zukommt. — Von den bis jetzt charakterisierten Deutungen unterscheiden sich *die Auffassungen einer dritten Gruppe* dadurch, dass sie die Feststellung des Erscheinungscharakters der uns gegebenen Dinge lediglich als beiläufige, wenn auch notwendige Folgerung aus den Ergebnissen der Kritik betrachten. Kants unmittelbare Absicht soll vielmehr sein: in unserer Erkenntnis subjektive und objektive Elemente zu scheiden, um durch Bestimmung des Anteils, der dem denkenden Subjekt an den Vorstellungen von den wirklichen Dingen zukommt, die Tragweite und die Grenzen des Erkennens zu ermitteln. *Darnach würde sich die Kritik direkt die Aufgabe stellen, welche die heutige Erkenntnistheorie zu lösen unterernimmt.* Dann muss man sich freilich mit der Thatsache abfinden, dass Kant einen wesentlichen Bestandteil auch der Erscheinungen des äusseren Sinns nicht ausdrücklich in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hat: die Empfindung. Konstatiert man hier nicht einfach eine Lücke, so nimmt man entweder an, die Kritik habe an die Resultate von Lockes „Essay" angeknüpft, der bereits die erkenntnistheoretische Untersuchung der Empfindungen zum Abschluss gebracht habe, oder man erklärt die Nichtberücksichtigung der Empfindung aus einer bestimmten, gegen den Sensualismus und Positivismus gerichteten Tendenz der Kritik, aus der ausschliesslichen Absicht, die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen gegen die positivistische Ableitung derselben aus den Affektionen der Dinge in Schutz zu nehmen. Wie dem auch sein möge — die Kantische Untersuchung soll jedenfalls zu dem Ergebnis führen, dass die subjektiven Elemente die Objekte in unseren Vorstellungen derart umspinnen und durchsetzen, dass es für das menschliche Erkennen endgiltig unmöglich ist, den subjektiven Bann zu durchbrechen und direkt ins jenseitige Land der Wirklichkeit einzudringen.

Mit der Streitfrage nach dem Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft ist in eigentümlicher Weise die Kontroverse über die *Untersuchungsmethode* derselben verflochten. Man ist vielfach der Ueberzeugung, dass es nur auf apriorischem Weg, durch *deduktive Entwicklung* aus dem Geiste selbst gelingen könne, die apriorischen Elemente unserer Erkenntnis zu bestimmen, und man will bei Kant wenigstens einen vorbereitenden Anfang zu diesem Verfahren finden. Verbreiteter ist heutzutage die *andere*

Annahme, Kant habe sich im Grunde trotz aller Ableugnung des psychologischen Verfahrens bedient, das die Genesis unserer Vorstellungen untersucht, um so deren subjektiv-apriorische Bestandteile zu entdecken. Gleichsam in der Mitte steht eine dritte Auffassung, nach der Kant die apriorischen Elemente weder auf psychologischem noch auf deduktiv-apriorischem, sondern auf analytischem Wege durch kritische Selbstbesinnung über den Bewusstseinsinhalt ermittelt hätte.

Die übergrosse Mannigfaltigkeit in der Interpretation der Kantischen Erkenntniskritik könnte den Unbefangenen stutzig machen. Eine nähere Bekanntschaft verscheucht aber das Befremden. Die Kritik der reinen Vernunft bietet in der That die verschiedensten Seiten dar, und je nachdem man den Blick vorwiegend auf die eine oder andere heftet, wird das Gesamtbild ein völlig anderes. Allein schon die Thatsache, dass in der Auslegung der Kritik zum Teil dieselben Kontroversen wiederkehren, die in der selbständigen Weiterbildung ihrer Gedanken nach verschiedenen Richtungen hin spielen, legt die Vermutung nahe, dass es nicht überall der objektiv-historische Weg war, auf dem die Deutungen gewonnen wurden. In der That hat man Kant vielfach „sachlich aus der Natur der Probleme heraus, nicht aus der Zeit, in der er sich entwickelt hat,“ zu verstehen gesucht; die eigene Parteirichtung hat den Erklärern häufig den Blick getrübt, sei es, dass sie viel von dem Eigenen in ihre Vorlage hinein interpretierten, sei es, dass sie aus Kants Lehre einen Popanz machten, gegen den es dann leicht war erfolgreich zu kämpfen. So bietet die moderne Kantbewegung vielfach das Bild einer wunderlichen Verquickung exegetischer und systematischer Fragen und Gegensätze, durch welche eine unparteiische Würdigung des bleibenden Wertes des Kantischen Kritizismus, die nur den genuinen Kant treffen darf, ungemein erschwert wird.

II.

Das Problem der Kritik der reinen Vernunft lässt sich nur bestimmen und verstehen, wenn man die Entstehungsgeschichte dieses Werkes, d. h. zuletzt den philosophischen Entwicklungsgang Kants, insbesondere in den Jahren 1769—1781, verfolgt. Die Quellen freilich, die uns gerade für diesen wichtigsten Zeitabschnitt zu Gebote stehen, sind spärlich genug. Abgesehen von der Dissertation vom Jahre 1770 sind wir auf ein paar Briefe Kants (an

Lambert, namentlich aber an seinen Schüler Marcus Herz) angewiesen. Immerhin bieten die von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur Kr. d. r. V.“, soweit sie in diese Zeit fallen — was freilich nicht immer mit völliger Sicherheit festgestellt werden kann —, aber auch manche Stücke der von Reicke edierten „Losen Blätter aus Kants Nachlass“ interessante Einblicke in Kants Denkarbeit während der siebziger Jahre. Dagegen ist bei der Verwendung der aus diesen Jahren erhaltenen Vorlesungsmanuskripte — in Betracht kommt vor allem das Metaphysikmanuskript, das, wie Heinze überzeugend nachgewiesen hat, aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre stammt — grosse Vorsicht geboten.

Kants Denken wurzelt in der Wolff'schen Philosophie, in welche er durch seinen Lehrer Martin Knutzen eingeführt worden war. Man muss sich diese Gedankenwelt vergegenwärtigen, wenn man Kant begreifen will. Wolffs philosophisches Ideal ist, die ganze Wirklichkeit mit dem logischen Denken zu umspannen. Vorbildlich ist das Verfahren der Mathematik. Wie in der Euklidischen Geometrie aus einer kleinen Zahl unmittelbar evidenter Axiome, Definitionen und Postulate mittelst schlusskräftiger Syllogismen die kompliziertesten geometrischen Begriffe und Sätze abgeleitet werden, so soll ein System der Wesensbegriffe der Wirklichkeit aus wenigen allgemein anerkannten, an sich gewissen und unwidersprechlichen Sätzen und Begriffen lediglich auf dem Wege der Schlussfolgerung deduziert werden. Denn allein die rationale, a priori demonstrierende Methode führt zu wirklichem philosophischem Wissen, zu notwendigen Wahrheiten, zu apodiktischen Urteilen, während die Erfahrung nur zufällige Wahrheiten, nur Thatsachen zu bieten vermag. Das heisst: durch reines Denken, unabhängig von der Erfahrung, den Dingen auf den Grund kommen wollen. In der That glaubt Wolff auf diesem Weg nicht bloss die Elementarbegriffe der Dinge gewinnen, sondern ebenso die tiefsten Fragen der Psychologie, Kosmologie und Theologie lösen zu können. Und doch ist er weit entfernt, etwa Denken und Sein zu identifizieren und die Wirklichkeit aus dem Denken heraus gleichsam erzeugen zu wollen. Seiner Methode liegt die rationalistische Voraussetzung zu Grunde, dass, was wir von den Dingen klar und deutlich durch eine spontane Thätigkeit der Vernunft, deren spezifische Funktion der Syllogismus ist, erkennen — wahr sei, d. h. mit der wirklichen Beschaffenheit der Dinge übereinstimme, und dass nur in dieser Weise eine völlig sichere und zutreffende Erkenntnis erreicht werden

könne. Aber den Hintergrund des Wolffschen Rationalismus bildet die Leibniz'sche Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrer erkenntnistheoretischen Anwendung. Denken und Wirklichkeit sind zwei völlig getrennte Welten, zwischen welchen keinerlei Wechselwirkung besteht. Wenn trotzdem der Geist den Verlauf des wirklichen Geschehens adäquat zu erfassen vermag, wenn trotzdem das Begriffssystem des Denkens ein genaues Abbild der wirklichen Welt ist, so rührt diese Uebereinstimmung von einer ursprünglichen göttlichen Anordnung her, der zufolge das in sich geschlossene Vorstellungsleben des Geistes und das reale Geschehen parallel verlaufen. Wolffs Philosophie ist eine deduktive „Philosophie aus Begriffen". Und es ist zuletzt ein oberstes, dem Geiste eingeborenes, aber dennoch der Voraussetzung gemäss objektiv gültiges Prinzip, der Satz vom Widerspruch mit den in ihm liegenden formalen Begriffen, aus welchem das gesamte, dem Wirklichen korrespondierende Begriffssystem erschlossen werden soll. Allein es ist klar, dass jeder syllogistische Schritt einen neuen Ansatz bedeutet, dass jedes Glied der Schlusskette einen neuen Begriff einführt. Woher nun diese neuen Begriffe? Aus blossen Kombinationen schon vorhandener Elemente lassen sich die wenigsten ableiten. Woher aber die völlig neuen Ansätze? Nicht aus der Erfahrung? Hier liegt die Achillesferse jeder apriorisch-deduktiven Methode. Wolff entnimmt die neuen Begriffe stillschweigend dem gegebenen Bewusstseinsinhalte. Die Leibniz'sche Erkenntnistheorie hilft ihm über die Schwierigkeit weg: spontane, selbständige Funktionen des Geistes sind auch die Wahrnehmungen, und die aus den Wahrnehmungen entsprungenen Begriffe werden apriorische, sobald sie in die deduktive Demonstrationsreihe eingefügt werden; a priori und a posteriori ist ein Gegensatz, der im Grunde durchaus im Gebiet der spontanen Thätigkeiten des Denkens liegt. Dadurch wird der thatsächliche Ursprung der eingeführten Begriffe aus der Erfahrung und die darin zu Tage tretende Abhängigkeit des demonstrativen Verfahrens von der Empirie verdeckt, und die Gleichsetzung von „a priori erkennen" und „erschliessen", welche das charakteristische Merkmal von Wolffs rationalistischer Methode bildet, ermöglicht.

An diese Anschauungen knüpft Kants philosophische Entwicklung an, und er hat sich dem Zauber der rationalistischen Methode lange Zeit hindurch nicht entziehen können. In gewissem Sinn ist er zeitlebens Wolffianer geblieben. Das tritt an zwei Punkten besonders deutlich hervor: Kant hat stets die Ueberzeugung

festgehalten, dass eigentliches Wissen, d. h. allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis unabhängig von der Erfahrung, rational, a priori sein müsse, und Wolffs demonstrativ-syllogistisches Verfahren ist ihm immer das Ideal wenigstens der philosophischen Darstellungsweise geblieben.

Vom Inhalt der Wolff'schen Philosophie ist er freilich schon frühe in erheblichen Stücken abgewichen. Schon in seiner ersten metaphysischen Schrift, der „nova dilucidatio“ vom Jahre 1755 hat er unter dem Eindruck der Angriffe, die Crusius gegen die Wolff'sche Philosophie gerichtet hatte, die Unterscheidung von Erkenntnisgrund und Realgrund vollzogen und diese Distinktion auch auf das Prinzip des zureichenden Grundes übertragen. Während das Prinzip des zureichenden Erkenntnisgrundes schlechthin für alle Erkenntnis gilt, ist die Herrschaft des Prinzips des Realgrundes auf die zufälligen Dinge eingeschränkt. Das letztere ist das Kausalprinzip, von Kant in seiner vollen Strenge gefasst — auch insofern als er nun den letzten Rest der Leibniz'schen Theorie von der prästabilierten Harmonie, der bei Wolff noch festgehalten ist, vollends ausscheidet: er nimmt auch zwischen Seele und Körper eine reale Wechselwirkung an. Obwohl er sich nun bemüht, die Wechselwirkung zwischen den Dingen auf einen neuen metaphysischen Hintergrund zu stellen, so spürt man doch an diesem Punkt deutlich das Ringen des Metaphysikers Wolff'scher Herkunft mit dem Naturphilosophen aus der Schule Newtons Im gleichen Jahre, wie die „nova dilucidatio“, war die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ erschienen — das glänzendste Zeugnis für die Tiefe und Selbständigkeit, mit der Kant in den Geist von Newtons „Weltwissenschaft“ eingedrungen war. An der rationalistischen Methode Wolffs war er darum nicht irre geworden. Das Prinzip der Newton'schen Naturwissenschaft wird in Wolffs Metaphysik eingefügt. Noch steht das Gesetz der Identität an der Spitze, und von ihm werden nicht bloss die Prinzipien des Erkenntnis- und des Realgrundes, sondern ebenso der Begriff und das Dasein Gottes und das ganze System der metaphysischen Begriffe und Sätze abgeleitet; selbst besondere Kausalzusammenhänge werden von der Deduktion nicht ausgeschlossen.

Das wird auch in den sechziger Jahren nicht wesentlich anders. Zwar wirkt der Einfluss der naturwissenschaftlichen Denkweise weiter. Das macht sich besonders in der Auffassung des Raumbegriffs geltend. Im Grunde hatte Kant nie die in der

Leibniz-Wolff'schen Philosophie übliche Deutung dieses Begriffs geteilt, nach welcher ein Verhältnis des Zusammenseins der Dinge, ihrer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit, das natürlich nicht vor sondern nur mit den Dingen gegeben und von denselben abstrahiert ist, von den Sinnen verworren vorgestellt das Bild des Raumes ergiebt. Schon in der physischen Monadologie (1756) ist die Anschauung angebahnt, die in der kleinen Abhandlung vom J. 1768 ‚von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume' ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, aber wohl schon beträchtlich früher konzipiert ist: hier wird die Newton'sche Auffassung vertreten, dass der absolute, der kosmische Raum, unabhängig vom Dasein aller Materie und selbst der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung, eine eigene Realität habe, und dass die Lagen und Gestalten der Dinge nicht auf blossen gegenseitigen Relationen derselben bezw. ihrer Teile, sondern überdem noch auf Beziehungen zum absoluten Weltraum beruhen. Ferner aber nimmt in der ersten Hälfte dieses Jahrzehnts die Unterscheidung des logischen und des Realgrunds eine eigentümliche Wendung. Während das logische Verhältnis von Grund und Folge nur eine besondere Art des Verhältnisses der Identität von Subjekt und Prädikat ist und die Folge sich durch blosse Zergliederung des Grundes ergiebt, besagt das Verhältnis des Realgrundes, dass, weil etwas ist, etwas anderes ist, das in jenem noch nicht liegt. Die reale Folge kann darum auch nicht logisch, durch Analyse des Begriffs des Realgrundes, aus demselben entwickelt werden. Damit ist ein Doppeltes gegeben: die Beziehung des Realgrunds auf etwas, das durch ihn gesetzt oder aufgehoben wird, kann überhaupt nicht durch ein Urteil ausgedrückt werden — Urteile vermögen stets nur ein im Subjekt liegendes Prädikat herauszustellen; und ferner: alle Kausalzusammenhänge sind der apriorisch-syllogistischen Deduktion entzogen. Die Kausalverhältnisse können vielleicht auf allgemeinere, einfachere Gesetze reduziert werden; immer aber stossen wir schliesslich auf letzte, nicht weiter ableitbare Beziehungen, auf unauflösbare Begriffe. In engem Zusammenhang mit dieser Erwägung steht die stets wiederholte Warnung vor Verwechslung des mathematischen und des philosophischen Verfahrens, welche ein Hauptfehler der bisherigen Metaphysik sei. Und wenn Kant zugleich die positive Forderung aufstellt: die richtige Methode der Metaphysik sei mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte: man solle durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe

der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen, so scheint er die Metaphysik direkt ins empiristische Lager überzuführen. Allein nichts liegt Kant ferner. So schlimme Erfahrungen er mit der rationalistischen Methode Wolffs gemacht, so häufige „Umkippungen“ er nach seinen eigenen Worten bis dahin erlebt hat — an der prinzipiellen Richtigkeit der Methode zweifelt er nicht im mindesten: er sucht den Grund seiner Misserfolge, wie überhaupt des bisherigen Irrgangs der Metaphysik, lediglich in einem Mangel an Behutsamkeit in der Anwendung der Methode. Und er entwirft zur selben Zeit nicht bloss die Grundzüge einer rationalen Theologie, die sich mit ihrem apriorischen „Beweisgrund“ den Wolff'schen Bemühungen ebenbürtig zur Seite stellen kann, sondern ebenso auch einen Abriss eines apriorischen Systems der Ethik.

An zwei Punkten allerdings hält er eine Korrektur der rationalistischen Metaphysik für geboten. Der eine betrifft die Anwendung ihrer Methode. Darauf nämlich bezieht sich die Unterscheidung des philosophischen von dem mathematischen Verfahren. Die Mathematik setzt nur wenige letzte, unerweisliche Sätze und unauflösliche Begriffe voraus. Ihre übrigen Begriffe erzeugt sie selbst durch Verbindung. Da ihr also die Definitionen mit den Begriffen oder vielmehr in den Definitionen die Begriffe gegeben sind, kann sie sofort von Definitionen ausgehen und synthetisch verfahren. Anders die Philosophie. Ihr sind zwar von Anfang an die Begriffe gegeben, aber verworren und undeutlich. Sie hat darum den synthetischen Prozess durch einen analytischen vorzubereiten, sie hat die gegebenen Begriffe zu zerlegen, bis sie zuletzt auf nicht mehr weiter auflösbare Elemente stösst und zu unmittelbar gewissen Urteilen über dieselben gelangt, welche dann den Ausgangspunkt für die Deduktion zu bilden geeignet sind. Die Newton'sche Methode in die Metaphysik einführen, heisst nichts anderes als „durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale aufsuchen, die gewiss im Begriff von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen.“ Der unauflöslichen Begriffe, bei denen die Analyse Halt machen muss, sind es nicht wenige. Zu ihnen gehören z. B. die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Existenz, der Möglichkeit, der Notwendigkeit u. s. f. Was in der Wolff'schen Lehre dunkel geblieben war: dass die neuen Begriffe, die in der vom Satz des Widerspruchs aus absteigenden Deduktionskette auf Schritt und

Tritt eingeführt werden, nicht lediglich durch Zergliederung des an der Spitze stehenden Prinzips bezw. seiner Begriffe gewonnen werden können, sondern zu einem guten Teil als nicht weiter ableitbare Elemente schlechtweg aufzunehmen sind, — das ist in der Kantischen Lehre von den unauflöslichen Begriffen zu klarem Ausdruck gekommen. Die unerweislichen Urteile, welche die unauflöslichen Begriffe zum Gegenstand haben, werden als materielle Grundsätze betrachtet und zwar den formalen Prinzipien untergeordnet, nicht aber ihrem vollen Inhalt nach aus denselben abgeleitet. Daran freilich zweifelt Kant auch jetzt nicht, dass aus den abgeleiteten und gegebenen Begriffen durch Kombination und Syllogismus völlig neue Erkenntnisse deduziert werden können; oder, um in der Sprache der Kritik der r. V. zu reden, dass aus blossen Begriffen synthetische Urteile a priori sich gewinnen lassen. Zu den unauflöslichen Begriffen gehören nun auch sämtliche Realgründe, sämtliche Kausalzusammenhänge. Darin liegt die zweite Korrektur der rationalistischen Metaphysik: die neue Beurteilung der Realgründe bedeutet thatsächlich eine wesentliche Einschränkung des Anwendungsgebietes der rationalistischen Methode. Während die Wolff'sche Metaphysik nur die thatsächliche Existenz der endlichen, zufälligen Dinge als etwas Irrationales, nicht deduktiv Ableitbares betrachtet hatte, entzieht Kant nun das ganze Gebiet der Ursachen und Wirkungen, sagen wir kurz: das ganze Gebiet der erklärenden Naturwissenschaft der apriorischen Deduktion. Allein damit ist nicht gesagt, dass die Kausalzusammenhänge sich nicht in das rationale System einfügen lassen. Nur das ist die Meinung, dass sie nicht durch Analyse allgemeiner Begriffe gefunden werden können! Ihre Begriffe sind unauflöslich, aber als solche eignen sie sich so gut wie andere zur Einordnung in die Deduktionsreihe.

Trotz aller Besserungen ist also die rationalistische Methode und das rationalistische Wissensideal festgehalten. Um so unzweideutiger hat man in den „Träumen eines Geistersehers" vom Jahr 1766 Empirismus oder gar Skepticismus finden wollen. Völlig mit Unrecht. Zwar spottet Kant in dieser Schrift über Luftbaumeister wie Wolff und Crusius, die aus wenig Bauzeug der Erfahrung die Ordnung der Dinge zimmern oder durch einige Sprüche vom Denklichen und Undenklichen die Welt hervorzaubern wollen, und hält es für eine vernünftigere Denkungsart, die Gründe der Erklärung der Dinge aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als sich in schwindlichten Begriffen einer halb

dichtenden, halb schliessenden Vernunft zu verlieren. Allein in derselben Schrift erklärt er, die Metaphysik — das heisst aber stets die rationalistische Metaphysik —, in welche er das Schicksal habe verliebt zu sein, leiste den Vorteil, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgenren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht, und ein Brief, den er an Mendelssohn über die „Träume“ schreibt, zerstreut den letzten Zweifel daran, dass er auch damals nicht bloss an die Möglichkeit der Metaphysik glaubt, sondern zugleich selbst sich sehr lebhaft mit metaphysischer Spekulation beschäftigt. Dass er insbesondere an der rationalen Ontologie und Theologie festhält, ist mehr als wahrscheinlich. Wogegen sich seine Polemik wendet, ist lediglich der Versuch, besondere Kausalzusammenhänge — den Kausalbegriff selbst und das Kausalprinzip erörtert er weder hier noch in den früheren Schriften — a priori, durch Schlüsse abzuleiten. Und zwar ist der Satz, dass Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung nur durch Erfahrung sich ermitteln lassen, speziell gerichtet gegen das Unternehmen der bisherigen rationalen Psychologie, welches das Wesen der Seele und ihren Zusammenhang mit dem Körper auf syllogistischem Wege bestimmen will. Die Begriffe der besonderen Kausalverhältnisse behalten ihre frühere Stellung. Sie sind empirisch, aber als Begriffe nichtsdestoweniger unauflösliche Begriffe, die sich dem rationalen System angliedern lassen. Liegt nun darin nicht ein Widerspruch? Man versteht, wie Begriffe, die, in unserem Bewusstsein aufgefunden, einer weiteren Auflösung widerstreben, sich in die Deduktionsreihe einfügen lassen. Aber empirische Begriffe? Gehören sie nicht einer ganz anderen Welt an? Eine Stelle aus einer früheren Schrift (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen) enthält die Antwort auf diese Fragen: „Alle Arten von Begriffen müssen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes, als auf ihrem Grunde beruhen. Aeussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf die eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen.“ Auch die Erfahrungsbegriffe lassen sich also als spontane Erzeugnisse des Geistes betrachten. Man sieht sofort, dass diese Anschauung bei Kant für die rationalistische Methode dieselbe Bedeutung hat, wie bei Wolff die Leibniz’sche

Lehre von der völligen Spontaneität der Wahrnehmungen. Sie ist auch nichts anderes als eine Umbildung der letzteren, welche der Anerkennung des influxus physicus zwischen Seele und Leib Rechnung trägt. Auf seine neue Theorie gründet aber Kant — und zwar nun in bestimmter und bewusster Weise — das Recht, unserem natürlichen Bewusstsein die unauflöslichen Begriffe, die materialen Grundsätze zu entnehmen, ohne ängstliche Sorge, ob dieselben nicht vielleicht der Erfahrung entstammen.

Es ist ein immanenter Entwicklungsgang, der Kants philosophisches Denken auf den Standpunkt führte, auf dem wir es ums Jahr 1766 finden. Das Bedürfnis nach Verbesserung der Methode war den Misserfolgen in der Anwendung entsprungen, und die empiristische Modifikation, welche die rationalistische Anschauung erfahren hat, ist auf die Nachwirkung der Newton'schen Naturphilosophie zurückzuführen, die, wie wir wissen, von Anfang an ein bestimmender Faktor in Kants Entwicklung gewesen war. In den folgenden Jahren scheint sich sein Interesse für rationalistische Metaphysik, das immerhin in den „Träumen" etwas herabgestimmt erscheint, bedeutend gesteigert zu haben — ob unter dem Eindruck der damals zuerst ans Licht gezogenen „Nouveaux essais" von Leibniz, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Gewiss ist, dass diese erneute spekulative Arbeit in Kants Denken die bedeutsame Wendung herbeiführt, die im Jahre 1769 eintritt.

Die Erfahrungen, die er früher gemacht hatte, die „Umkippungen" kehren wieder. Und im Verlauf der immer wiederholten metaphysischen Versuche drängt sich ihm die Beobachtung auf, dass auf diesem Wege nicht selten für metaphysische Sätze, die einander wie Bejahung und Verneinung gegenüberstehen, ein gleich zwingender Beweis erbracht werden könne. Das kann nicht mehr in einem Mangel an Behutsamkeit in der Handhabung der Methode seinen Grund haben. Kant vermutet, die befremdende Thatsache möchte sich aus einer Illusion des Verstandes selbst erklären; und um dieselbe aufzudecken, „versucht er ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil." Die Dissertation vom Jahre 1770 zeigt, auf welche Probleme sich diese Versuche in erster Linie richten. Es sind speziell zwei kosmologische Fragen, die auf zwei Paare von einander contradiktorisch entgegengesetzten, aber anscheinend gleich gesicherten Sätzen führen, auf die Gegensätze nämlich, die uns nachher in der Kritik unter der Bezeichnung „mathematische Antinomien" wieder begegnen. Die Welt hat im Raum

und in der Zeit einen Abschluss — die Welt ist im Raum und in der Zeit unendlich; die räumlichen und zeitlichen Ganzen in der Welt bestehen aus einfachen, nicht weiter teilbaren Teilen — alles Räumliche und Zeitliche, also auch sämtliche Substanzen in der Welt sind unendlich teilbar. In beiden Fällen scheinen Thesen und Antithesen in gleich stringenter Weise begründet werden zu können. Auf der einen Seite die unzweifelhafte Thatsache, dass der Fortgang so gut wie die Teilung in Raum und Zeit nie zu einem Ende kommt, auf der anderen Seite der ebenso unbestreitbare Grundsatz, dass eine Reihe von Bedingtem nicht unendlich sein kann, sondern in einem letzten Prinzip seine abschliessende Bedingung haben muss. Diese Antinomien erschüttern zum ersten Mal Kants Glauben an den realistischen Rationalismus, an die Metaphysik, die in den Ergebnissen der apriorischen Deduktion des Denkens unbefangen adäquate Abbilder der wirklichen Dinge sieht. Für diesmal zwar bietet sich noch ein Ausweg. Die Prämissen zu einer vorläufigen Lösung der Schwierigkeit liegen in Kants bisheriger Entwicklung. Dem Schüler Newtons ist der kosmische Raum eine unendliche und unendlich teilbare Grösse; und ebenso auch die Zeit. Die Antithesen also haben ihr gutes Recht. Dem Philosophen aus der rationalistischen Schule aber sind die Begriffe der Welt als einer Totalität und des Einfachen, aus welchem alles Wirkliche besteht, gleichfalls unentbehrliche, völlig sichere Bestandteile einer Welterkenntnis. So bleibt nur eines übrig: anzunehmen, dass Thesen und Antithesen aus verschiedenen Erkenntnisquellen fliessen. In der That betrachtet Kant nun Raum und Zeit als die allgemeinen Formen des Anschauens, denen die diskursiven Begriffe und Sätze des Verstandes gegenüberstehen. Es fragt sich nur: welche dieser beiden Erkenntnisquellen bietet uns die Dinge so, wie sie an sich sind? Die Antwort kann für den Rationalisten nicht zweifelhaft sein: der Verstand erfasst die Dinge an sich in ihrem innersten Wesen, er denkt die Grundformen und -verhältnisse der Wirklichkeit, während die Anschauung, die Sinnlichkeit nur die subjektive Form ist, in der die Dinge auf uns einwirken. Damit ist die Subjektivität von Raum und Zeit ausgesprochen und die Unterscheidung der Phänomena und Noumena vollzogen: die Noumena, die reinen, aber gleichwohl im vollen Sinne objektiv giltigen Verstandesbegriffe, sind die eigentlichen metaphysischen Begriffe. Thesen und Antithesen sind wahr, wenn man nur jene vor der Vermischung mit Anschauungselementen bewahrt, diese

auf die intuitive Sphäre einschränkt. Aber die Antithesen gelten nur für die Erscheinungen, für die Dinge wie sie sich durch das Medium subjektiver Elemente in unseren Vorstellungen darbieten, während den Thesen absolut objektive Wahrheit zukommt.

Noch einmal ist also der realistische Rationalismus gerettet — um den Preis einer Umgestaltung der Ontologie, sofern Raum und Zeit aus dem Kreise der metaphysischen Begriffe auszuscheiden waren, aber mit dem Vorteil, dass neben der rationalen Kosmologie und Theologie nun auch der rationalen Psychologie wieder der Boden geebnet ist, nachdem die in dem Verhältnis von Leib und Seele liegenden Schwierigkeiten, welche in den „Träumen" unerledigt geblieben waren, verschwunden sind.

Allein über einen Punkt, einen Kardinalpunkt, war die Dissertation stillschweigend hinweggeglitten, und Kant selbst bemerkt bald nachher, „dass ihm noch etwas Wesentliches mangele, welches er bei seinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie Andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht" (Brief an Herz vom 21. Febr. 1772). Es war die Frage: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Wie können unsere Vorstellungen objektive Giltigkeit, Giltigkeit für die wirklichen Dinge haben? Bei Vorstellungen von Realitäten, die der vorstellende Geist selbst schafft, ebenso bei den sinnlichen Vorstellungen, die aus den Einwirkungen der wirklichen Dinge entspringen, beantwortet sich die Frage von selbst. Keine von beiden Möglichkeiten trifft aber auf unsere intellektuellen Vorstellungen, auf die Verstandesbegriffe, auf die Noumena zu. „Wenn die intellektualen Vorstellungen auf unserer inneren Thätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen?" Mein Verstand soll sich a priori Begriffe von Dingen bilden, die den wirklichen Dingen adäquat sein sollen, er soll, „reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss, und die doch von ihr unabhängig sind." Wie ist das möglich? Wie kann apriorische Erkenntnis gültig sein? Es ist thatsächlich bereits die berühmte Grundfrage der Kritik, die hier aufgeworfen wird: Wie sind synthetische Urteile

a priori möglich? — ein Problem, dessen Lösung die Leibniz-Wolff'sche Philosophie mit Hilfe eines deus ex machina, mittelst der Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen unserem Erkennen und der wirklichen Welt vergeblich versucht hatte, ja, eine Frage, an der schliesslich der realistische Rationalismus überhaupt scheitern muss.

Ein Problem, richtig gestellt, ist halb gelöst. Die volle Lösung ist Kants Kopernikanische That. Sie liegt in der Durchführung des Gedankens, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis, nach unseren Begriffen richten müssen, und dass wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie hineinlegen. Angebahnt war die Beantwortung der kritischen Grundfrage zweifellos durch das Beispiel der Mathematik. Die mathematischen Sätze sind a priori, haben aber nichtsdestoweniger objektive Gültigkeit, und diese objektive Gültigkeit beruht darauf, dass die Objekte, von denen sie handeln, zwar notwendige Bestandteile der Erscheinungen, unserer sinnlichen Vorstellungen von den Dingen, trotzdem aber lediglich subjektive, aus dem Geiste stammende Zuthaten zu dem in der Empfindung Gegebenen sind. Sollten nicht vielleicht auch die apriorischen Grundsätze und Begriffe der Metaphysik ihre objektive Gültigkeit darauf gründen können, dass sie zwar subjektive, aber doch unentbehrliche Elemente, grundlegende Bedingungen der Dinge, sofern sie von uns vorgestellt werden, sind? Allein dazu kam noch ein anderes. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir hier die entscheidende Einwirkung Humes ansetzen, die freilich Kants Denken nicht sowohl Belehrung als Anregung gebracht hat. Hume hatte bei dem Begriff der Kausalität seine Kritik eingesetzt. Er hatte gezeigt, dass die notwendige Verknüpfung zweier Vorgänge, die in einem Kausalverhältnis gedacht wird, sich niemals aus der Erfahrung entnehmen lasse, dass jedoch ein derartiger Zusammenhang ebensowenig von der Vernunft, a priori, aus Begriffen erschlossen werden könne, und nun daraus gefolgert, dass der Kausalbegriff nichts anderes sei als „ein Bastard der Einbildungskraft, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive aus Einsicht unterschiebt.“ Kant teilt die Prämissen, aber sein Schluss ist ein anderer: er findet, dass die Kausalität ein Begriff ist, durch den der Verstand sich a priori Verknüpfungen der Erfahrungsdinge denkt. Und diese Einsicht giebt den Anstoss zu der weitergreifenden Entdeckung, dass auch

der Begriff der Substanz, der Wechselwirkung, überhaupt sämtliche metaphysische Begriffe solcher Art sind, dass sie durchweg dem Verstand nur als Formen dienen, in denen er das Mannigfaltige der Erfahrung zusammenfasst. Von hier aus erwächst aber die Aufgabe, sie alle aus einem einheitlichen Prinzip, aus einer spontanen Thätigkeit des Denkens abzuleiten. Das endgültige Ergebnis dieser Untersuchung liegt in der Kategorientafel der Kritik der r. V. vor, und das Prinzip, aus dem die metaphysischen Begriffe fliessen, ist die Urteilsfunktion. Aber Kant hält ausserdem, im Gegensatz zu Hume, die metaphysischen Begriffe für objektiv gültig; er hat also die weitere Pflicht, diese Gültigkeit zu deduzieren. Wären die Erfahrungsgegenstände Dinge an sich, wie Hume annahm, so wäre allerdings die objektive Geltung jener metaphysischen Begriffe nicht zu retten. Allein schon die Dissertation hat zu dem Resultat geführt, dass die in der Erfahrung gegebenen Dinge nur Erscheinungen, nur Vorstellungen seien. Wenn nun die metaphysischen Begriffe lediglich Formen sind, die zur verstandesmässigen Verknüpfung des Erfahrungsstoffes dienen, so kommt offenbar alles darauf an, ob dieselben als solche notwendige Faktoren, unentbehrliche Bestandteile des Erscheinungskomplexes sind. In der That erweisen sich die Begriffe der alten Ontologie als konstitutive Bedingungen der Erfahrung. Damit ist ihre objektive Gültigkeit sicher gestellt. Allein man würde fehlgehen, wollte man nun erwarten, dass sich aus denselben sofort eine apriorische Erkenntnis von den Dingen ableiten lasse; für sich allein sind sie leere Denkfunktionen, die nur dann zu Erkenntnissen führen, wenn ihnen Gegenstände gegeben sind. Gegeben sind aber die Gegenstände in der Anschauung, und alle Urteile über das Wirkliche müssen sich darum auf Anschauung stützen. Das Mannigfaltige der Erfahrung, die Masse der Empfindungen, fügt sich, wie die Dissertation gezeigt hat, notwendig in die Formen des räumlichen und zeitlichen Vorstellens ein. So ergiebt sich die empirische Anschauung, auf welche sich die empirischen Wirklichkeitsurteile, die sythetischen Urteile a posteriori, gründen. Allein in den Vorstellungen des Raumes und der Zeit selbst bieten sich reine, apriorische Anschauungen. Darauf beruht die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis von den wirklichen Dingen: aus den auf die reinen Anschauungen Raum und Zeit bezogenen Verstandesbegriffen lassen sich synthetische Urteile a priori entwickeln.

Es ist anzunehmen, dass Kant den Hauptgedanken dieser kritischen Lösung des metaphysischen Grundproblems schon sehr

frühe — vielleicht gleichzeitig mit jenem Brief an Herz, jedenfalls nicht viel später — konzipiert hat. Die volle Durchführung desselben vollzieht sich aber doch nur allmählich. Aus den von Reicke herausgegebenen „Losen Blättern", verglichen mit den ums Jahr 1778 gehaltenen Vorlesungen über Metaphysik, ist zu ersehen, wie sich im Laufe der 70er Jahre langsam die Begriffe und Sätze der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, die die Erfahrung völlig übersteigen und sich nicht auf Anschauung stützen können, von den Begriffen und Sätzen der Ontologie, den Kategorien und Verstandesgrundsätzen, die für die Erfahrung konstitutive Bedeutung haben, loslösen. In der Kritik der reinen Vernunft ist dieser Prozess abgeschlossen.

(Schluss folgt.)

The Aesthetical Factors in Kant's Theory of Knowledge.[1])

By Anna Alice Cutler, New Haven, Connecticut.

The theme of this paper will strike certain classes of readers as unfruitful. Those who are of the positivistic opinion that metaphysics offers a field only to the quasi-poetic imagination, and that Kant as a metaphysician was a dreamer, will think it waste of time to enter into the details of a foregone conclusion. On the other hand those who are satisfied that in the theory of knowledge at least one finds a branch of philosophical inquiry pursued by thought severely abstract and free from prejudice of whatever kind, and that Kant in these regards is the epistemologist par excellence, will consider the facts of their case too unmistakable to allow our undertaking to promise anything but a fanciful attempt to read fancies into Kant. Before asking which view of Kant is correct it is important to observe that these opposite conceptions of the nature and scope of the theory of knowledge agree in their notion of what it ought to be. Their common ideal is epistemology as the presuppositionless science, purely intellectual, absolutely free from influence by feeling or sentiment. The one believes that this ideal has already been realized, and notably by Kant; the other that its realization has only now become possible, — now that modern science as the prototype of knowledge free from prepossessions has given to the theory of knowledge a legitimate subject-matter as well as method. We present the following inquiry into the presence of aesthetical factors in the critical thinking of Kant for what suggestiveness it may possess for the criticism of these opposed beliefs and common ideal.

---

[1]) From a dissertation presented in candidacy for the degree of doctor of philosophy at Yale University in June 1896.

Kant's whole system, especially the ethics and aesthetics, has uniformly been criticized as over-intellectual. But the admission of the force and justice of this criticism, — the fact of Kant's intellectualism both of temperament and intention, — does not do away with our problem. We must ask whether Kant's anxiety to keep non-intellectual elements out of his criticism succeeds, whether this anxiety itself is free from non-intellectual interests, and whether among these interests are any which may fairly be called aesthetical. One who is sceptical about abstraction as a method and exclusion as an ideal, who believes with Mr. Bosanquet that „the reformer is usually deep-dyed with that which he feels the need of reforming“, will not take upon faith that the exclusion of aesthetical motifs is eo ipso facto free from such motifs, or that such exclusion is indispensable to the integrity of knowledge.

Our inquiry will not use the term aesthetical in a technical sense, or in deference to any current theory of aesthetics, or consensus of theories, although it hopes that its results will not lack bearing upon the vexed question of adequate definition. It is indisputable that a work which so absorbed the individual as Kant's great critical labor absorbed him for twenty-five or thirty years was an expression of artistic as well as of speculative interest and activity, although its outcome did not take artistic form. We assume that aspects of Kants critical enthusiasm were aesthetical for him, that the aesthetical is a matter of the personal equation, and can be adequately defined only after tracing it into its recondite expressions in the individual. Our preliminary definition will accordingly be loose. We shall term aesthetical any influence exerted upon thought by imagination playing for its own sake. This may affect the thought through the style, or it may give a prominence to certain aspects of thought for a worth which they claim in themselves, not derived from logical grounds upon examination of facts, or of use as explanatory of facts, — a value hence for imagination rather than for thought. If, therefore, we find Kant's thought swerved from truthfulness to experience by considerations of symmetry of the thought-structure or effectiveness of exposition, or warped from consistency by rating certain elements beyond their rightful critical value, we shall deem it evidence of aesthetical influence. The need of this study of Kant's personal aesthetic equation is illustrated by a query concerning the relation between the Critique of Judgment and the Critique of Pure Reason. Had Kant any notion that his

theory of knowledge as such involved a theory of aesthetics? Did he intend his aesthetics to supplement or modify his epistemology? One might cite passages evincing the radical separation of the two spheres in Kant's intention, but this does not demonstrate their real independence. There is an unconscious as well as a conscious relation between aesthetical and epistemological creeds; Kant's thought may have been so ingrained with aesthetical prejudice as to connect the first and third Critiques more closely than he was aware.

Kant's intellectualism of temperament has become a truism, but it does not signify a complete aridity of mental soil as regards aesthetical springs. Herder mentions the poetic turns which Kant gave his earlier lectures, but we neglect biographical material, for we have evidence more in point. The „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) contains a detailed analysis of aesthetical predicates from an empirical standpoint, and shows a keen and versatile aesthetical susceptibility. A letter to Herz in 1772 speaks of plans for treating „Allgemeine Principien des Gefühls (und) des Geschmacks“ .... The first edition of the Critique records a conviction that the effort to bring the „critical judgment of the beautiful under rational principles is vain“, but indicates a continued interest in the subject. The „Critique of the Judgment in 1790 was the outcome of this twenty-six years“ development of aesthetical interest and personality, as well as of the wish to complete the critical system, and of psychological interest in feeling as a faculty distinct from cognition and desire.

The intellectual bias of Kant's aesthetics no one disputes. Is it conversely true that there is an aesthetical bias in Kant's intellectualism? This question is pointed by the pre-critical evidence of Kant's feeling of the beauty of things commonly classed as purely intellectual. The essay „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ hints that the enthusiasm for lofty intellectual insight and the fascination of scientific discoveries have points in common with the feeling for the beautiful and sublime, but it styles these feelings too subtle for its present treatment.[1]) Like the Critique, it betrays instincts of taste for the correct form of a science.

[1]) Doch schliesse ich hiervon die Neigung aus, welche auf hohe Verstandeseinsichten geheftet ist, und den Reiz, dessen ein Kepler fähig war, wenn er .... eine seiner Erfindungen nicht um ein Fürstentum würde verkauft haben. Diese Empfindung ist gar zu fein, als dass sie im gegenwärtigen Entwurf gehören sollte, . . Beob. S. 380. Hartenstein, (Ausgabe von 1838) Bd. 7.

It speaks of science (die Weltweisheit) as distorted (entstellt) by empty subtleties (Spitzfindigkeiten), of the four syllogistic figures as Schulfratzen,[1] (apparently a term of aesthetic reproach), and of the „correct taste for the beautiful flowering out in the arts, science, and morals", with the hope that „noble simplicity" may remain the ideal both for science and conduct.[2] This essay speaks explicitly also of the sublimity of the subject-matter of mathematics and metaphysics.[3] To Kant the most beautiful things in Nature, — those, therefore, most suggestive of a Supreme Ground of Nature, — are the necessity, order, harmony, and unity of space. The „Beweisgrund" (1763) accordingly uses the properties of space as evidence for the existence of God.[4] We find the same aesthetico-religious tendency to conceive God after the analogy of space in the Reflexionen of the period of critical rationalism, and in the Dissertation. Kant was deeply impressed by Newton's phrase: — spatium sensorium omnipraesentiae divinae.[5] Kant himself speaks of space as „ein Symbol der göttlichen Allgegenwart, oder das Phänomenon der göttlichen Causalität",[6] and reasons here as in the Dissertation (IV. Scholion) — „Sed est unicum spatium. Ergo concluditur ad Causam primam unicam". The „Beobachtungen" admires proportion in the mathematical sense, and refuses to sympathy the dignity of a virtue because it is not mathematically proportioned to its cause.[7] The Dissertation betrays similar feeling for metaphysics in speaking of „nobilissimum illud antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole disserendi institutum".[8] These references sufficiently suggest that certain aspects of science, mathematics, and metaphysics appealed to Kant for their beauty as well as for their scientific value.

---

[1]) Ibid. S. 389.

[2]) .... so sehen wir in unseren Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen als dass der Schimmer, ... uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne, ... Ibid. S. 439.

[3]) Die mathematische Vorstellung von der unermesslichen Grösse des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphysik von der Ewigkeit, der Vorsehung, ... enthalten eine gewisse Erhabenheit und Würde. Ibid. S. 389.

[4]) Der einzig mögl. Beweisgrund ..... S. 46. Bd. 6.

[5]) Reflex. Kants zur krit. Philosophie. Benno Erdmann. II. Nr. 341.

[6]) Ibid. Nr. 339.

[7]) Beob. S. 389—390. Anm.

[8]) Dissertation, II. § 7. Hart. Bd. 3.

Kant was conscious of dangers to philosophical thinking from philosophical fancy. The „Träume eines Geistersehers“ (1766) says that judgments on certain subjects can never be more than „Erdichtungen“,[1]) and a letter to Herz in 1771 mentions „Systemensucht“. The Critique promises to avoid the dangers in which thought stands from its exposition by making its style of the simplest and barest, surrendering the „bright colors of illustration“ with their advantage of „intuitive or aesthetic clearness“ for the sake of „unity and sufficiency of system.[2]) It recognizes that this may be surrendering one aesthetic motif for another, for it specifies the peril to which reason is exposed from its „architectonic interest“, evidently classing system-building as a quasi-artistic motif in the human reason. The Critique prescribes caution in dealing with concepts, lest one mistake the presence or absence of a mark in a concept for the existence or non-existence of a thing in reality, and seems to see that this danger has an aesthetic source. At least Kant speaks of the mathematician, the student of nature, and the logician as artists of reason (Vernunftkünstler),[3]) and of there being something tempting (Verleitendes) in the art (einer so scheinbaren Kunst) of giving to all our knowledge the form of understanding.[4]) Kant recognizes also the temptation to posit the existence of noumena as well as of phenomena because the „conception of the one suggests the other by contrast“,[5]) although he nowhere fully realizes the influence exerted upon his thinking by appreciation of the dramatic possibilities of this contrast.

The Critique speaks also of perils which the Prolegomena classes as Schwärmerei. Som of these are virtually prejudices of an aesthetical character. For example, an important factor in reason's being led astray by the „charm of enlarging our knowledge“ is its fascination by the „brilliant example“ (glänzendes Beispiel) of mathematics.[6]) Notwithstanding its fascinations, mathematics proper is secured from being a mere „Erdichtung“, or product of „dichtende Phantasie“ (the choice of terms is significant) by the ideality of space.[7]) This

---

[1]) Die Träume eines Geistersehers. S. 109. Hart. Bd. 3.
[2]) K. d. r. V. Preface to the first edition. Erdmanns Ed. S. 588, 569.
[3]) Ibid. S. 569.
[4]) Ibid. S. 85.
[5]) K. d. r. V. S. 222. Anm.
[6]) Ibid. S. 32.
[7]) Proleg. § 13. Anm. 1.

makes it possible and legitimate for mathematics to construct is concepts, while metaphysics, which like mathematics is a „Künstelei der Begriffe“, for lack of an intellectual intuition, or of recourse to experience, has no such power of construction, and is only analytic not synthetic of concepts. Kant warns himself, therefore, that the use of mathematical methods in philosophy will produce only card-houses. Human reason's natural bent toward metaphysics yields another subtle temptation to Schwärmerei. By ascribing the fascination of metaphysics to its claim to transcend the world of the senses Kant acknowledges the mystical attractions of the non-phenomenal. He promises that his own idealism shall not be mystical, — that is, that it shall not depend upon the assumption of an intellectual intuition, — for it is the belief that an intellectual intuition alone can furnish a medium for the realization of the Ideas, but that no such faculty exists, which grounds Kant's disapproval of Plato's extending the concept of Ideas to mathematics.[1]) We question, however, whether Kants idealism is free from mystical features, whether the intellectual intuition does not play quite as integral a part in his system as in the systems which he criticizes, — whether in fact Kant's ideal of knowledge, unattainable as he regretfully admits, but none the less, and perhaps all the more, his ideal, is not the knowledge which an intuitive understanding would possess; this, he makes us feel is the knowledge worth having. But this is to anticipate; — as is the question whether the recognition which Kant wins for sense as a real source of knowledge, as opposed to the older philosophers, who no doubt for aesthetical as well as for other reasons had disparaged it, is not a compensation in aesthetical kind for the intellectual intuition he has lost. That is to say, Kants recommendation of sense as a factor in knowledge on the ground that it can intuit a priori is of a piece with the others denunciation of it because they thought it could not; — sense is admitted by an appeal to the same prejudice by which it had been rejected. So much for Kant's own notion of the warping of metaphysics by its style, by its emulation of mathematics, and by the fascination of the ultra-phenomenal world.

How far do Kant's critical writings observe his own cautions? How far do their style and content illustrate the features of aesthetical temperament already outlined, and suggest others? A

---

[1]) K. d. r. V. S. 265, Anm. . Proleg. § 13. Anm. 3. Anhang.

cursory reading of the Critique discovers its strongly mathematical bias,[1]) and the critic of style remarks that the few slips Kant makes from his promise to avoid figures of speech are in the use of analogies drawn from the properties of visual space; these had a strong hold upon his imagination. To a man of Kant's temper, however, the parallel and antithesis, or the mathematical ideal of exposition, would be more tempting than imagery even of the spatial order, and we urge that this mathematical trend, taken in the light of Kant's characteristically aesthetical appreciation of mathematics in his earlier life, is a trait of the artistic side of his nature, incompatible as art and mathematics may seem. The architectonic and dramatic aspects of the Kantian parallel and antithesis we subject to farther study.

The influence of style upon thought very commonly shows itself in tendencies to over-elaboration and sketchy impressionism. The instinct to make one's thought an artistic whole awakes as soon as one begins to give it logical coherence. Ideas, to be sure, are not obtained by logical processes. They come by inspiration and at hap-hazard, but logic comes into play to verify them, or to appear to verify them by making them seem reasonable. This process, however, almost inevitably treats them with an artistic thoroughness; in giving them coherence and completeness it works them into a structure which meets one's sense of order and symmetry. „Art is formative long before it is fine", — to borrow Mr. Bosanquet's happy phrase, — and every piece of work which offers scope to creative personality is in a sense a work of art. For any but a rarely unsympathetic temper, moreover, putting the thought into words adds a social aesthetic influence which throws the thought into perspective, heightens the light here, or deepens the shadow there, for the effect of the whole. Hence an elaboration of detail out of proportion to the complexity of the thought, and, as its counterpart, a sketchy impressionism where for clearness' sake detail is needed.

[1]) E. g. Kant's satisfaction in the arithmetical aspects of the table of the categories, and in the schema as a third thing, — a kind of common measure, — homogeneous both with the category and with the phenomena, (K. d. r. V. S. 143); the stress laid on the dependence of experience upon the numerical unity of apperception (ibid. S. 599); the requirement that, if the soul be known at all, it be known as numerically one (ibid. S. 289—90); and the disparagement of the „purely logical qualitative unity of self-consciousness in general" (ibid S. 622. Third Paralogism), which, in consideration of the ideality of time, is our only possible knowledge of a soul.

We shall study Kant's individual development of the first tendency chiefly in the endless parallels and antitheses, and coincidences of parallels and antitheses, drawn between sense and understanding, understanding and reason. A sketchy impressionism is conspicuous in the first Critique's account of the reason and its function in knowledge, and of the function of the categories in the judgment of perception. The two biasses are markedly contrasted in the fact that the judgment of perception, an acknowledged feature of Kant's system, plays no real part, while the noumenon, although declared fictitious, exerts a positive influence upon the doctrine of the limits of knowledge.

Although we dismiss as extreme Schopenhauer's belief that the Analytic was written merely as a pendant to the Aesthetic, we can not deny that the Critique carried the parallel and antithesis, and combination and resolution of antitheses to such an extreme that it seems impossible that knowledge so described can have natural unity enough to be knowledge at all. Kant was greatly impressed by the „perfectly natural antithetic of human reason", and considered the antinomy his most important discovery.[1]) This was partly a trait of philosophical heredity; antithesis had been the habit of several ages before Kant.[2]) From the Church he had inherited the antithesis between the „here" and the „beyond", and between reason and faith; from earlier philosophy that between sense and reason, phenomena and noumena; but his keen enjoyment of the dramatic qualities of a contrast and his love of symmetry inspired an intensely characteristic use of them. To observe how far these traits produce unreal and divisive results in Kants account of knowledge: — The Critique reinforced and modified the traditional distinction between the senses and the reason by combining it with the distinction between the mind as passive and as active (the *νοῦς παθητικὸς καὶ ποιητικὸς* of Plato and Aristotle), and by making the antithesis between Anschauen and Denken work both ways. It had been the fashion to believe that the senses can not know anything because they can not think; Kant pointed out that the understanding can not know anything because it can not intuit, because nothing can be given to it. This denial of an intellectual intuition is at the root of Kant's whole dicussion of the

---

[1]) Proleg. §§ 50—52. cf. Letter to Garve, 1798.

[2]) Bosanquet. Hist. of Aesthetic. S. 174.

limits of knowledge. What was its basis as a statement of psychological fact?

Kant's avowed purpose is the investigation of the conditions of knowledge, or experience. But by a study of the conditions of knowledge he usually means the exposition of its concept, and his question — how is experience possible (möglich)? — really means — what is necessary to render experience conceivable (begreiflich)? Now in defining the marks of the concept of knowledge Kant is at liberty to make his distinctions as sharp as he pleases between receptivity and spontaneity, intuitions and concepts. When, however, on the basis of this conceptual distinction he makes such statements of fact as, „without sensibility we can not have any intuition,[1] or, „the understanding intuits nothing, but only reflects",[2]) — he is upon different ground, not warranted by any evidence which he cites, and which, if it were warranted by the only evidence which could substantiate it (the examination of psychological fact), could not fulfil the Critique's standard for valid knowledge. Kant proceeds, nevertheless, as if the sensuous character of all intuition were at once an apodictically certain a priori principle, and a well-established psychological fact. We ask whether a main factor in this double assumption is not the convenient and striking counterpart which the denial of an intellectual intuition forms to the denial of the senses' power to think. We submit for criticism the statement that Kant is persuaded by the dramatic character of this antithesis into playing the artist with concepts (becoming a Vernunftkünstler), and then, unconsciously slipping from his epistemological to a psychological standpoint, into hypostasizing this conceptual distinction. This radical separation is not the sole difficulty of Kant's treatment of sensibility and understanding. He often makes their parallelism so complete that one wonders why time at least is not a category. The perplexity here is deepened by a mysticism about the kind of knowledge we can have of the pure forms of knowledge.

These same interests of the parallel and antithesis conflict, and sometimes agree, to perplex Kant's relation of the understanding to the reason. Kant considers the separation of the Ideas from the categories his greatest achievement. When he is in this his characteristic vein, reason is not a cognitive faculty at all, for it has no

[1]) K. d. r. V. S. 90.

[2]) Proleg. § 13. Anm. 2.

realm of objects; cognition is restricted to the understanding.[1]) Reason is the faculty of Ideas, the source of metaphysics, and concerned only with things which in their very nature can not be objects of sensuous experience. Kant, however, frequently makes reason a synonym for the knowing faculty as whole; for example, his work is a Critique of Reason. Yet again reason plays the rôle of a higher understanding, the faculty of principles, demanding an ideal completeness, a systematic unity of knowledge, as over against the merely synthetic unity attainable by the understanding, the faculty of rules. Kant squares this with the first usage by connecting the Ideas with the varieties of the syllogism; but he is not clear or consistent, and it is here, where reason is in some sort, a cognitive faculty, that Kant's meaning is most difficult. The fact is Kant both parallels and contrasts the concepts of the understanding and the Ideas of the reason; — he makes the Idea an enlarged category, and toto genere distinct from the category. He maintains between sense, understanding, and reason both a parallel of relations and a parallel of antitheses; — understanding forms an object for reason just as sense forms one for understanding, while understanding is as radically divided from reason as sense is from it. All this is grounded upon the assumption that if the Idea is to function in knowledge it needs must have its own intuition.

The question whether the Critique of Pure Reason has actually excluded reason from among the cognitive faculties, as the Critique of Judgment asserts, is important. If Kant does involve reason in knowledge, he is at variance with himself. Further, if reason-motifs force themselves into Kant's account of the knowledge of understanding, it must be due to prejudices too subtly ingrained to be shaken off; this suggests the query whether reason's function in cognition is not the satisfaction of aesthetical rather than of speculative demands. These points need careful investigation. For the present we regard Kant's ambiguous account of the reason (as or as not a cognitive faculty) as an example of the sketchy impressionism already noticed as a counterpart to the over-elaboration of its treatment in other connections. Kant's interest is in reason as a faculty claiming to know things in themselves; he never asks whether it functions in the knowledge of phenomena.

[1]) K. d. U. Vorrede.

A similar impressionism affects the delineation of the analytic judgment and the judgment of perception. Kant does not care to ask how either of them is possible. Their whole significance is that of foils or contrasts to the synthetic judgment and the judgment of experience. For this reason Kant sketches them in outline not caring enough for consistency when effectiveness is at stake to ask whether or not the category functions in the judgment of perception, or even whether the judgment of perception is a judgment at all. The haziness of the noumenon is another case in point. Kant meant to be a consistent epistemological realist in refusing to discuss the nature of everything inaccessible to experience. His noumenal world was merely suggested by a few rapid strokes in order to define more sharply the knowledge we can have; Kant in his hours of consistency never intended his readers to take these strokes literally, and make them block out a mundus intelligibilis. Still Kant was not always consistent: he could not resist heightening the lights of the phenomenal world by contrasting it somewhat in detail with the dark shadows of thenoumenal world; his imagination hovered about the world unseen to sense. We have seen thus that by means of its numerous correlations and divisions Kant's thought gained artificial completeness and effectiveness, at the expense of lucidity and of faithfulness to its own requirements and to experience.

We now come to compare Kant's conception of the Critique with the contents of the Critique. Kant regards his system as the only real metaphysic, but as at the same time an ideal metaphysic.[1]) This taken with his quondam confession that he was fated „in die Metaphysik verliebt zu sein"[2]) suggests the presence in the Critique of a metaphysical motif, which may contain traces of Schwärmerei. The Critique makes certain cardinal requirements of knowledge. It must be universal, necessary, apodictically certain, and pure. The Critique of Reason must produce harmony among conflicting views of the origin and validity of knowledge, and be itself a complete, unitary system. Kant's insistence that these are ideal requirements puts us sufficiently on our guard to inquire whether Kant uses them throughout in the sense legitimized by his view of the limits of knowledge, or whether he at times idealizes them and the knowledge of which they are marks, and of which the Critique is an example. This leads to our ultimate question whether, if in Kant's

[1]) Reflex. Nr. 108, 62.

[2]) Träume eines Geistersehers, S. 105.

treatment of these characters we find prepossessions derived from mathematics and metaphysics, these prepossessions are in the last analysis dictated by aesthetical considerations.

The legitimate critical or epistemological ‚universal‘ is, as Kant says, equivalent to the ‚necessary‘, a condition to which all experience must conform to be experience. We ask, however, whether Kants ‚universal‘ is not confused and sentimentalized by coquetting with the mathematical and metaphysical senses of the term, and by its association with the notion of harmony and system. The last comes out more clearly in the ethics, where it is the source of the intrinsic worth of the universal principles;[1]) — the wills legislating universally will ipso facto legislate in perfect harmony, their ends being combined in a systematic whole, the ideal kingdom of ends. There was also an aesthetico-mathematical motif in the „Beobachtungen's“ esteem for the universal from the ethical standpoint.[2]) In the Critique of Pure Reason the metaphysical motif is especially strong. Kant, like Amiel, had a „tendency always to the whole, to the totality, to the general balance of things“. This led him to give his conditions of experience a „strenge Allgemeinheit“ which they could rightfully possess only by virtue of a knowledge of experience as a whole closed series of conditions, in other words of a reason-idea. The secret of Kant's easy satisfaction that he had this survey of the whole was his derivation of the categories from the unity of apperception. The reason-motif involved in this the present paper must neglect. That the implication in Kant's universal of totality, harmony, and system is an aesthetical implication is a statement submitted for criticism.

The same holds of ‚necessity‘. So long as Kant confines himself to the necessity to which he has a right, necessity for experience, it needs no separate treatment. The necessary and the universal are differentiated for other than epistemological reasons. Kant himself describes absolute necessity, when employed of things, and not merely of the quality of a judgment, as a reason-idea and due to a dialectical illusion; he even calls it „the true abyss of human reason“.[3]) It is an abyss, however, which Kant does not

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 58. Kirchmann.

[2]) Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird. Beob. S. 391.

[3]) Die unbedingte Notwendigkeit . . . ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch

entirely escape, for he believes in an absolute necessity given by the understanding's unity of rule. We, however, question Kant's right to speak even of a judgment as absolutely necessary without recourse to what is virtually a reason-idea. It is owing then to the reason-motifs in these two requirements, to Kant's metaphysical predilection for absolute necessity and strict universality (strenge Allgemeinheit, Notwendigkeit schlechthin) that „their separate treatment is convenient". There is no lack of evidence that Kant makes necessity a Wertbestimmung. A Reflexion of the dogmatic period says, „das notwendige Dasein ist das einzige vollständige Dasein".[1]) The critical period believes that absolute necessity brings us nearer an insight into the nature of things in themselves,[2]) while both the speculative and practical systems take great satisfaction in the Gesetzmässigkeit der Natur, with the understanding as its law-giver.[3]) Kant enjoyed the legal status of nature almost as well as the military status of morals. We take the enjoyment of these, military and juridical ideals for their own sake as evidence that in expressing Kant's notion of the fitting and the worthy they had for him aspects of beauty, formal and artifical as such an ideal of beauty may seem, peculiar to Kant as it certainly was. We have more direct evidence to the truth of this conjecture in the Critique of Judgment.[4]) So much for the probability that Kant let his aesthetical differentiation of necessity from universality, — as order, conformity to law and command from harmony and all-inclusion, — determine their separate treatment in the Critique. The mathematical motif in Kant's conception of necessity is seen in its connection with apodictic certainty; the type of intuitive clearness provided by geometry had a strong hold upon Kant's imagination, — stronger in the second edition of the Critique than in the first. Whether Kant's prevailingly visual type of imagination involves aesthetic elements we must consider later.

In criticizing the treatment of purity we take substantially the same lines. Kant's legitimate a priori is the transcendental a

---

ein Haller schildern mag, macht lange den schwindeligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. K. d. r. V. S. 430. cf. S. 418 and the Critique of the Judgment's comparison of the mathematically and the dynamically sublime.

[1]) Reflex. Nr. 365.

[2]) Proleg. § 14 (sub fin.).

[3]) K. d. U. S. 235. Kirchmann.

[4]) K. d. r. V. S. 110.

priori, independent of the content of experience, but a condition of experience properly constructed. It is thus exactly equivalent to the formal, and directly connected with the universal and necessary. The purity of a judgment is the ratio essendi of its universality and necessity; its universality or necessity is the ratio cognoscendi of its purity. We ask, however, whether Kant does not press this purity so far beyond its legitimate critical sense as to make it as essentially an ideal requirement as the „chemist's demand for pure earth, pure water, pure air“,[1]) all the while asserting nevertheless that of this pure knowledge the Critique is an actual example. Here again we come upon the inconsistency between the doctrine and the claims of the Critique due to Kant's imperfect explanation of the reason's share in knowledge. Kant confined the province of reason to the Ideas with which rational psychology, cosmology, and theology had been concerned, and thought that with these he had overthrown the traditional metaphysics. He had not the least suspicion how much his Critique had in common with the disestablished discipline; he did not see that what he would have denominated reason-ideas, had he not been so preoccupied with their stereotyped form, dominated his whole critical doctrine, that his Critique as a Diesseitslehre (in regard of experience) was an expression of the same prejudices which had led his predecessors to write metaphysics as a Jenseitslehre. This suggests the real source of the mysticism and inconsistencies of Kant's treatment of the purity of knowledge, — the attraction of the notion of purity in itself. His ethics makes the pure, the non-empirical, the source of the worthiness of moral principles;[2]) Kant in fact makes no effort to eliminate aesthetical elements from the notion of duty, but uses them to reinforce it. The speculative system does not go the legth of saying that pure knowledge is the only worthy source of apodictically certain principles, but there are passages which shade into the color of this prejudice.[3]) The Critique of Judgment makes explicit admission of the aesthetical pleasure bound up with the apprehension of pure form,[4]) and strengthens the inference that the partiality of Kant's theory in dealing solely with pure knowledge, not knowledge as a whole, is an inevitable result of its foundation

---

[1]) K. d. r. V. S. 450.

[2]) K. d. p. V. Apostrophe to Duty.

[3]) K. d. r. V. S. 141.

[4]) K. d. U. S. 67. Kirchmann.

in an artistic conception; — for essentially such is the conception of a Critique of Pure Reason.

Kant's philosophy began in the realization of a series of conflicts, and looked toward the harmonizing of those conflicts. We need not enlarge upon Kant's mediating tendency, unless his belief that the truth would reconcile all contradictions shaded imperceptibly into the belief that that which reconciles contradictions is the truth. Of this we find a striking instance in the preface to the second edition, where the distinction between phenomena and noumena is avowedly made in the interests of a harmonious conception of the unconditioned. Kant gives harmony explicit recognition in his theory of beauty,[1]) apparently, however, without appreciation of its value in music, except as regards its mathematical basis. Moreover, Kant's fondness for conducting a trial sometimes grew into a „bias of happy exercise“ (to quote Prof. Minto), and led him to set up a conflict which was not quite real for the sake of bringing it to a harmonious conclusion. This shows the budding of a dramatic instinct such as flowered in the Platonic Dialogues, and can as fairly be called an aesthetical instinct.

For Kant the chief advance of the critical beyond the pre-critical period was in the change from a rhapsody to a system, made possible by the discovery of the table of the categories. We must note here that while the Critique limits knowledge to the categories, it does not so limit itself, the knowledge of knowledge. Is the Critique then not knowledge at all? Again, the further development of Kant's doctrine makes it impossible that the understanding alone, without the aid of reason, should give us a complete and systematic unity even of experience. Kant, as we have seen, distinguished between the unity of reason and of understanding. But do not the „idea of Nature as the complete object of possible experience“, and „of the whole of a possible self-consciousness“[2]) involve a reason-idea? Kant fails to see this; he thinks these are attainable by the categories' synthesis of sensuous intuition. Still Kant often denies that we can have such a systematic unity even with the aid of reason; — complete system is out of the reach of the speculative system; an absolute whole of experience is impossible. Kant recommends, however, the idea of a whole of knowledge as

---

[1]) K. d. U. Einleitung, VII.

[2]) K. d. r. V. S. 360, 603.

a principle which completes knowledge by limiting it by what is beyond knowledge.

We must recognize in all knowledge the presence of a factor which is beyond knowledge; so far Kant makes a sound criticism upon himself, but without a realization of its bearings. He sees that systematic unity and completeness are reason-requirements when it is a question of any sort of progressus or regressus, of an infinite universe, or of the design of Nature by a Divine Mind. But he fails to see that the same point of view is implied in regarding pure reason as a true and perfect organism, and the Critique as the one perfect system of metaphysic. This suggests the questions whether Kant is justified in making the reason-ideas merely regulative and not constitutive of knowledge, whether his later development in any way corrects this position, and whether the Critique of Judgment, in particular, gives color to the hypothesis that Kant's whole metaphysical motif is permeated by aesthetical motifs.

The Critique of the Judgment shows the same drift toward bridging the gulf between reason and understanding that the Critique of Pure Reason shows in softening the Dissertation's sharp line between the intellectuales conceptus and the sensuales intuitus. The first Critique shows that while the Verstandesbegriffe do not function beyond experience, they function indispensably in experience. The third shows similarly that the regulative ideas of reason, as principles of reflective judgment, do function in knowledge. Kant has come to see the deficiencies of the categories, so far as providing systematic knowledge of Nature is concerned, and that these principles of judgment do help to make Nature as a whole begreiflich; they are needed to make Nature an object of science, althought the categories alone can make it an object of sense. The connection of this „bringing of unity of principles into nature" with aesthetical pleasure makes explicit recognition of what we have along suspected, namely, that for Kant the „speculative interest" is strongly tinged with aesthetical interests. In fact Kant's treatment of the requirement of systematic unity exhibits several of the motifs which our previous study has characterized as aesthetical.

The very conception of a Critique of Pure Reason as a complete system, — not to mention again the view-point of aesthetical abstraction involved in treating Pure Reason by itself, — is an aesthetical conception. Kant himself admits its aesthetical elements.[1])

[1]) K. d. r. V. S. 33. Proleg. Einleitung, S. 13. Rosenkranz.

It satisfies his metaphysical penchant for an absolute and infinite whole, and furnishes an example of the comprehensio aesthetica,[1]) by regarding as given in the Critique that whose essence is an ideal to be indefinitely pursued, yet never attained; like a work of art, it is a „universal made easy". Kant's Critique of knowledge, however, although given to the world as an actual embodiment of a perfect system, by no means sacrifices the aesthetical possibilities of a never-attainable ideal, a focus imaginarius. It from time to time asserts that the systematical unity of knowledge is a ideal never actualized, yielding doubtless to the aesthetical emotion described in the treatment of the mathematically sublime as awakened in us by the consciousness of the inadequacy of our cognitive faculties to realize the Idea of knowledge. But this Idea of knowledge, the epistemological Idea, never presented itself to Kant as needing criticism. We have thus pointed out Kant's dramatic fondness for parallel and contrast, the mystico-mathematical prepossession which views the systematic unity of knowledge as an unattainable but inspiring ideal, the mystico-metaphysical prepossession for an unconditioned and absolute whole which convinces him that the Critique shows this ideal as a fait accompli. All three of these elements we consider projections of Kant's individual artist-consciousness.

An inquiry into the aesthetical factors in Kant's doctrine of space and time is suggested by the admissions in the pre-critical writings of the beauty and sublimity inherent in these conceptions. We can merely sketch the probable results of such an inquiry. We find here the same salient characteristics: — mysticism, absolutism, and parallelism. There is a mysticism as to what the forms of sense may be when taken sufficiently apart from their content in experience to justify the Critique in making them the theme of its disquisition. This mysticism we interpret as the expression of a reverence for the pure, a priori formal elements of knowledge, which for Kant was the poetry of the Aesthetic. We have already dwelt upon Kant's absolutism in other portions of the critical doctrine. We may be permitted, therefore, to raise the question whether Kant's presentation of space and time as absolute, infinite, and continuous wholes, given in intuition, seen at a glance, does not evince this absolutism and unconscious use of the reason-idea as plainly as do his requirements of knowledge in general, while it shows also strong

---

[1]) K. d. U. S. 104. Kirchmann.

traces of a mathematico-aesthetical predilection for the visual properties of space. We must remember that Kant had inherited from Plato, and a long line of Plato's successors, the belief that certainty and perspicuity are to be found in mathematics alone, and that he was always in quest of fresh points of comparison between philosophy and mathematics;[1]) hence he was naturally preoccupied with space and time as mathematical representations. It is this Vorstellung-view of time which is impressed by its analogy with space, and is Kant's ground for the exhaustive parallelism between time and space, and for the relative disparagement of the reality of time which results in the doctrine of the ideality or phenomenality of the Ego. The point for which we contend is that Kant's temper in the treatment of space and time differs from the artist-temper only in the fact that the objects for which his mystical mathematico-metaphysical enthusiasm burns have been traditionally classed as insusceptible of artistic treatment.

We now recur to the question whether Kant intended the Critique of the Judgment to supplement or modify the Critique of Pure Reason and whether the last Critique marks an advance or retrogression of Kriticismus. There is no indication that Kant considered the critical account of the aesthetical feeling as in any way essential to his epistemology. He does regard it, however, as a completion of his system which leaves no domain inaccessible to criticism; from this standpoint the third Critique marks an advance of Kriticismus, its acquisition of a new realm. It tends, nevertheless, as we have seen, to modify some of the peculiar features of the critical system, to limit the scope claimed by the Critique of Pure Reason for the reason-ideas as regards the constitution of experience. It comes nearer to discussing what Kant himself would have styled the epistemological Idea, the study of the whole function of the unconditioned in knowledge. The tendency of the last Critique is above all to vitalize the connection between the cognitive and affective aspects of the mind by showing the aesthetic feeling and emotion involved in reason's comprehension of Nature as a whole, complete in all details.

That Kant's aesthetics was stiff, formal, and intellectualistic to the last degree this paper has no intention of denying. It suggests

---

[1]) Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. S. 488. Hart. Bd. 3.

instead that Kant is a conspicuous illustration of the statement that to minds of the rationalistic turn rationalistic views have the added sanction of aesthetical propriety. Severe as is the criticism which Kant deserves for basing the whole fabric of his aesthetics upon the idea of purposiveness, from the standpoint of psychological analysis, the intellectualism of Kants aesthetics was not the consequence of a lack of aesthetical susceptibility, but its manner of expression. Kant had not the slightest idea that he was impoverishing and fossilizing the beauty of Nature by explaining it as the presentation of an indefinite concept of understanding or reason (the inconsistency on this point need not detain us here); to his mind the notion of beauty was dignified by being reduced to concepts; the added formality was an added beauty.

Our conclusion considers the bearing of the foregoing inquiry upon the postulate of epistemology as a presuppositionless science. Does the fact that so rigorous and self-conscious a thinker as Kant failed to escape aesthetical influence impeach the integrity of epistemology as such, or at least that of the rationalistic school? Does either sensationalism or the new noetics of science approach more nearly the ideal of the presuppositionless inquiry?

So far no claim of complete sterilization as regards aesthetical motifs has made itself good. Sensationalism involves in sensations all that can be found in knowledge in its final stage, and satisfies its bias for continuity by making the theory of knowledge an epic or drama of the transformation of sense-impressions, while all these shades of opinion discourse feelingly upon the nobility of the conception of relativity. Nor has modern science outgrown all traces of its origin in the brains of the early mystics. The world as conceived by science is essentially an ideal world. In fact the art-elements in the ideal constructions of the scientific imagination are more obvious than those in metaphysical systems, because its abstractions are embodied in a more concrete form. Science's self-gratulation upon its freedom from fancy and sentiment is based upon the predominantly mathematical character of its conceptions. But, as our brevious study has suggested, that will not save it. The various forms of atomistic hypothesis, of the conservation and correlation of energy, and the biological theory of gradational development are the poetry of science. Moreover, ideals and generalizations apart, the mere gathering of facts is impossible without principles of selection which contain aesthetical elements.

What will interest one sufficiently to become a fact for him depends partly at least upon what possesses for his reflection an intrinsic worth or offends by its lack of worth; — but the determination of the æsthetical factors in the psychological processes of attention, discrimination, and association is beyond our present province.

It is true nevertheless that science has a certain liberty of abstraction which is denied to epistemology. Science is bound only to determine whether a given hypothesis is verified by what the up-to-date scientific standard accepts as fact, not to detect the aesthetic motifs in said hypothesis. Epistemology, on the other hand, is responsible for knowledge as a concrete whole, for fact, motif and ideal. It is pertinent, therefore, to style epistemology the abstractionless rather than the presuppositionless inquiry. This our conclusion has, however, no intent to divorce epistemology from metaphysics. However the problem of noetics is phrased, before its task is ended it inevitably strikes upon the presence of the unconditioned in knowledge. Moreover in conceiving noetics as separated from metaphysics or absorbed in it, aesthetical considerations play a part. The preference for the, clear cut distinctions or for the larger leadings of a subject is not exclusively matter of logic.

The determination of how the speculative and aesthetical tempers are allied must be handed over to psychology. Metaphysics as well as art implies the disinterested or contemplative attitude of mind. Like art it is an expression of the play-impulse, an impulse to an ideal treatment of reality, which shall give the sense of wonder from which all philosophy starts, and in which scientific and aesthetical demands are perplexingly mingled, something in which to rest, and rest satisfied. Both express the thinker's whole enthusiastic personality; the Kantian Liebhaberei for metaphysics and the Platonic Eros represent the same idealizing love of truth for its own sake and beauty. We have noticed Kant's twining of threads of aesthetical necessity with logical necessity; that this tendency was not peculiar to Kant or Kant's day is evinced by the criticism of Lotze upon this point in the second volume of Mr. Bosanquet's Logic. The aesthetical elements in Kant's notion of harmony are revived in recent thought by Mr. Bradley, who speaks in „Appearance and Reality“ of the „intolerable confusion of a double standard“, and insists that the standard of worth and truth must be one. Lotze explicitly recognizes the presence of aesthetical elements in the speculative ideal in his Logic and in his Grundzüge der

Religionsphilosophie. It is impossible to tell, and in point of fact it makes little difference whether the „conviction of universal significance" (the rationality of the world through and through), which, according to Mr. Bosanquets „History of Aesthetic" „lies at the root of modern science, and modern art", is a philosophical motif in aesthetics, or an aesthetical motif in philosophy.

With these data for the unavoidable presence in epistemology of aesthetical elements it seems idle to discuss the propriety of their presence. The demand for a knowledge free from such elements is a demand for a knowledge lacking in fullness of significance as knowledge. The only danger to the integrity of knowledge is in their unrecognized presence. The new noetics must outgrow asceticism, and need not fear to let the whole soul go to meet the whole reality.

Recensionen.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. München, Beck 1897. 8°. VII, 312 S.

„Die vorliegende Kant-Biographie ist bestimmt, einerseits überhaupt zum geschichtlichen Verständnis der Kantischen Epoche und Lehre beizutragen, andrerseits namentlich dem weiteren Kreise der Gebildeten Teilnahme und Verständnis für die Persönlichkeit und Ideenwelt Kants zu vermitteln, und zwar zu vermitteln in einheitlich abgeschlossener Darstellung“ (S. III). „Die Aufgabe war nach alledem also mehr eine didaktische, als eine heuristische, es konnte sich weniger darum handeln, neues Material ausfindig zu machen, als das vorhandene nach denjenigen Gesichtspunkten zu verarbeiten, welche der Zweck der Schrift erforderte ... Beschränkung in der Auswahl des Stoffes war unter didaktischen Gesichtspunkten unbedingt erforderlich“ (S. IV/V). Also ein Versuch, Kant popularisiert dem grossen Publikum nahe zu bringen! Ist der Versuch geglückt? Wir wollen sehen.

Es giebt verschiedene Arten populärer Schriften. Einige haben dauernden Wert und bleibende Bedeutung. Sie setzen gründlichste Durchdringung des Stoffes voraus, die Fähigkeit ihn in grosse Gruppen übersichtlich zu gliedern, beherrschende Gesichtspunkte herauszufinden, gewisse Grundgedanken einheitlich durchzuführen und das Detail in der richtigen Auswahl massvoll zu verwenden, das Vermögen, vorworrene Verhältnisse zu durchschauen und klar darzulegen und last not least eine besondere Gewalt über die Sprache. Werke dieser Art giebt es in jeder Wissenschaft; doch sind sie selten. Leider! Aber auch naturgemäss! Denn in ihnen offenbart sich ein noch höheres Können als in den vorzugsweise als „gelehrt“ bezeichneten, für den Fachmann bestimmten Schriften. Jene Werke bilden den Höhepunkt des wissenschaftlichen Schaffens. Fachmann und Laie: beide lernen aus ihnen. Sie nähern sich dem Kunstwerk und sind populär im besten Sinne des Worts, d. h. verständlich für jeden, der, mit den allernotdürftigsten Vorkenntnissen ausgerüstet, gewillt und fähig ist seinen Verstand zu gebrauchen. Dieser Elitegruppe steht als Extrem gegenüber die Klasse der seichten, breiten, weitschweifigen Schriften, bei denen „Popularität um jeden Preis“ erkauft wird auf Kosten der Tiefe, Gründlichkeit, Genauigkeit und aller anderen schriftstellerischen Tugenden. Ihre Zahl ist Legion. Sie sind Fabrikware niedrigster Art, billig und schlecht, gerade darum weit verbreitet, aber ohne Wert und Bedeutung. Zwischen diesen beiden Gruppen steht eine dritte, welche die Erzeugnisse des gründlich geschulten, treuen Handwerkerfleisses enthält. Sie fördern die Wissenschaft selbst nicht; ihr Verdienst liegt

anderswo. Je seltener die Schriften der ersten Gattung sind, desto unentbehrlicher sind die Durchschnittsprodukte populärer Schriftstellerei, welche, Zuverlässigkeit und Fasslichkeit mit einander verbindend, das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Belehrung zugleich weckend und befriedigend, die Resultate der strengen Forschung weiteren Kreisen zugänglich machen.

Und nun Kronenbergs Schrift! Welcher Gattung gehört sie an? Der höchsten sicherlich nicht. Man thäte ihr Unrecht, würfe man sie ohne Weiteres zu der untersten, und man erwiese ihr andererseits zu viel Ehre, rechnete man sie zur Mittelgattung.

Das Buch zerfällt in zwei Teile: „Kants Leben, Charakter und geistige Entwicklung“ (S. 1—166), „Kants philosophisches System“ (S. 167—296). Anfang und Schluss bilden zwei Kapitel allgemeineren Inhalts: „Kants geschichtliche Stellung“ (S. 3—32) und „Fortwirkung Kants bis zur Gegenwart“ (S. 275—296). Um Kant zu begreifen, wird von der ionischen Naturphilosophie der Anfang gemacht und eine Geschichte der Philosophie in nuce gegeben. Derartige Uebersichten auf kleinstem Raum gehören zu dem Schwersten, was der Darstellung zugemutet werden kann. Sollen sie mehr aufweisen als triviale Gedanken oder gar Worte, denen keine Anschauung, Rekonstruktionen, denen keine Wirklichkeit entspricht, so setzen sie gründliches Studium auf breitester Grundlage und einen Meister der Darstellung voraus. Kron. hätte darum besser gethan, das einleitende Kap. ganz umzuformen und es in ein weniger anspruchsvolles Gewand zu kleiden.

Für Kants System bleiben also nur etwas über 100 S. übrig, gegenüber 130 S., die uns von seinem Leben und seiner Entwicklung erzählen. Offenbar ein Missverhältnis, zumal bei dem so ausserordentlich einfachen Lebensgange Kants. Die Folge davon ist, dass der Leser mit Kants naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten (aus der kritischen Zeit), mit seiner Anthropologie, Teleologie, Geschichtsphilosophie, Metaphysik der Sitten, seinem Staats- und Naturrecht, mit den politischen, pädagogischen Ansichten nicht bekannt gemacht wird. Die Erkenntnistheorie wird auf weniger als 40 S. „behandelt“, dann folgt die Ethik S. 208—234 (das Allerverständlichste aus der „Grundlegung“ und der „Kritik d. pr. Vern.“), die Religionsphilosophie S. 235—255 (Auszug aus der „Religion innerhalb der Grenzen“ etc.) und schliesslich die Aesthetik S. 256 bis 274. Die eigentliche Biographie nimmt dagegen über 50 S. in Anspruch, über Kants Charakter verbreitet Kronenberg sich redselig und weitschweifig auf 30 S., eine Entwicklungsgeschichte von 50 S. beschliesst den ersten Teil.

Dass einige Daten etc. falsch angegeben sind, ist menschlich und wiegt nach meiner Ansicht nur sehr gering. Ich habe durchaus nicht alle nachgeprüft. Was mir auffiel, erwähne ich. Kant kam Mich. 1732 auf das Collegium Fridericianum (nicht 1733, S. 44), er hat sich nicht als Student der Theologie inskribieren lassen (S. 47), als Ende seiner Universitätsstudien muss man das Jahr 1746 (frühestens!) annehmen (nicht 1744; S. 50), Kants Vater stirbt 1746 (nicht 1743, S. 50), 1758 war die Professur der Logik und **Metaphysik** erledigt (nicht Mathematik, S. 53). Das Verzeichnis der Vorlesungen Kants S. 55 ist nicht vollständig. Aesthetik ist andererseits ein Kolleg, welches Kant nie gehalten hat. Der „Streit der Fakultäten“ erschien 1798 (nicht 1797; S. 71. 312). S. 81 behauptet der Verf.: „Die Vorlesungen über Religionsphilosophie hatten ihm besonders am Herzen gelegen, und als er sie einstellen musste, war ihm seine ganze Lehrthätigkeit ver-

leidet". Das ist bare Vermutung; Religionsphilosophie als Spezialkolleg hat Kant nur ganz selten gelesen. „Bereits 1795, also kurze Zeit nach jenem Konflikt, beschränkte sich Kant auf einige öffentliche Vorlesungen. Zwei Jahre später, im Jahre 1797, in demselben Jahre, in dem seine letzte grössere Schrift erschien, stellte er seine gesamte Lehrthätigkeit für immer ein." Kants letzte grössere Schrift erschien erst 1798. Seine Vorlesungen stellte er im Juli 1796 ein. Seit Sommer 1789 hatte er niemals mehr als 9 Stunden wöchentlich gelesen, jedesmal ein öffentliches, ein Privatkolleg und ein Examinatorium, so auch noch im Sommer 1795. In den beiden folgenden Semestern fielen wahrscheinlich die Examinatorien weg (1 St. wöchentlich). Auch die „Chronologie für Kants Leben und Schriften" (S. 309—312) ist nicht zuverlässig. Mehrere kleinere Schriften fehlen, sogar die Streitschrift gegen Eberhard („Ueber eine Entdeckung" etc.), mehrere Zahlen sind unrichtig (1757: Neuer Lehrbegriff; 1797: Ueber die Buchmacherei); Metaphysik der Sitten ist kein von den metaph. Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre unterschiedenes Werk, wie man nach S. 312 denken muss.

In dem Schlusskapitel über die „Fortwirkung Kants" finden sich verschiedene Irrtümer, die auf Mangel an Sachkenntnis beruhen, bes. S. 278/9. Viel bedenklicher ist aber ein Versehen auf S. 68/9 (ebenso in der „Chronologie" S. 310), welches zeigt, dass Kronenberg auch über die Aufnahme der Kritik d. r. Vern. und ihre ersten Einwirkungen in Deutschland nur sehr unvollkommen orientiert ist. Er setzt nämlich Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie (im „teutschen Merkur") in den Herbst 1783, bevor die Prolegomena erschienen und bevor die Jenaische Litteraturzeichnung gegründet wurde (1785). In Wirklichkeit wurden sie allmählich von August 1786 bis September 1787 veröffentlicht. Die „Prolegomena" erschienen nicht etwa im Spätherbst 1783. Schon am 13. Juli 1783 bekennt Garve, durch eben die „Prolegomena" veranlasst, sich als Verfasser der berüchtigten Recension der Krit. d. r. V. in den Göttinger gelehrten Anzeigen. Für den Kenner der faktischen Verhältnisse, welcher weiss, welche Bedeutung Reinholds Briefe für die Ausbreitung der Kantischen Philosophie hatten, bedarf es keines Zusatzes.

Um zu zeigen, in welcher Weise Kronenberg Kant behandelt, wähle ich die beiden Kapitel über die Entwicklung bis zur Kritik d. r. Vern. und die Erkenntnistheorie aus. Gegenüber der Thatsache, dass wichtige kritische Werke gar nicht besprochen werden, erscheint es befremdlich, dass die meisten selbständigen vorkritischen Schriften verhältnismässig eingehend behandelt und gewürdigt werden. Die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" nimmt 11 S. in Anspruch (die ganze Ethik nur 27 S.). Und mitten in dieser ausführlichen Besprechung statuiert Kronenberg S. 125 als Ansicht Kants um 1755: „Der Weltenschöpfer ist nun nicht mehr, wie im religiösen Mythus, ein allmächtiges Wesen, sondern der Zusammenhang der unsichtbaren Naturgesetze". Aber Kant hat niemals, geschweige denn 1755, den Glauben an einen persönlichen ausserweltlichen Gott aufgegeben. Der Schrift von der falschen Spitzfindigkeit werden 5 S. gewidmet, den Negativen Grössen 4 S., der Preisschrift über die Deutlichkeit etc. fast 5 S., die Dissertation vom Jahre 1770 wird in der Entwicklungsgeschichte überhaupt nicht erwähnt. — Ebenso wenig berichtet sie von Humes Einfluss und dem der Antinomien. Und doch hat Kant selbst von ihnen bezeugt, dass sie es waren, die eine völlige Revolution in seinem Denken hervorbrachten. Nun wird mir eingewandt werden, dass der Zeit-

punkt von Humes Einwirkung zu unsicher ist, als dass sie in einer populären Darstellung erörtert werden dürfte. Aber schrieb Kronenberg einmal eine Entwicklungsgeschichte von 50 S., so musste er auch irgend wie Stellung nehmen. Mochte er eine der vorhandenen Theorieen über den Zeitpunkt von Humes Einfluss adoptieren und die Entwicklung dann psychologisch begreiflich zu machen suchen, so war es gut, zumal wenn er erwähnt hätte, die Akten seien hinsichtlich jenes Zeitpunktes noch nicht geschlossen. Aber Hume und die Antinomien überhaupt ganz bei Seite lassen, heisst keine historische Darstellung, sondern ein Phantasiegemälde liefern. Es ist denn auch reichlich viel Phantasie auf den 50 S. Wunderbarerweise verweist Kronenberg S. 304 den Leser des Weiteren auf Paulsens und Riehls Schriften, nicht auf Kuno Fischers Darstellung. Von jenen beiden weicht Kronenberg aber in der Rekonstruktion von Kants Entwicklung weit ab, während er sich gerade an Fischer auffallend eng anschliesst (ebenso auch in den beiden vorhergehenden Abschnitten über Kants Leben und Charakter).

Von den Schriften der Jahre 1762/3 spricht er, als wenn ihnen eine Wucht und eine Bedeutung eigen wäre, wie etwa Luthers Streitschriften vom Jahre 1520. Um die neuerdings festgestellte Reihenfolge kümmert er sich nicht, sondern führt die „negativen Grössen“ nach wie vor an zweiter Stelle an. Nach S. 134 treten Zweifel schon in den „Erstlingsschriften“ hervor. „Indessen erst als er in rascher und kühner Folge seinen eigenen dogmatischen Gedankenflug vollendet hatte, dabei bis in die entferntesten Bezirke des unendlichen Seins vorgedrungen war, und nun notgedrungen zu den näher liegenden Aufgaben der freien Vernunft zurückkehrte, verdichteten sich jene vollständig unbestimmten und gefühlsmässigen Zweifel zu greifbaren Ueberzeugungen“. 1755 waren es nur erst „Ansätze“; sie bedurften „ein halbes Jahrzehnt gedankenvollen Schweigens, um zur Reife zu gelangen. Dann aber entluden sich alle diese angesammelten Zweifel mit einem Male, wie aus einem gefüllten Köcher heraus, und Kant trat in raschester Aufeinanderfolge mit drei grossen Streitschriften [warum nicht vier?] hervor, durch welche das bisherige Gebäude der deutschen Metaphysik völlig niedergerissen und bis auf einige schwache Reste, möchte man sagen, dem Erdboden gleich gemacht wurde.“

Als ich diese Stelle las, erfasste mich — ich gestehe es offen — ein gewisser heiliger Unwille. Sie steht nicht allein da, Dutzende lassen sich ihr an die Seite stellen. Kein Gedanke, kein Ausdruck ist in ihr, dem in Wirklichkeit etwas entspräche. Alles Uebertreibung und Erdichtung. Um nur *einiges* zu erwähnen, wie kann man in Wahrheit von einem in rascher und kühner Folge vollendeten *dogmatischen* Gedankenflug Kants reden, da er doch in seiner kritischen Zeit noch an den meisten Anschauungen über die Theorie des Himmels festhielt und Gensichen 1791 gestattete, einen Auszug aus dem Werk zu veröffentlichen! Warum musste Kant *notgedrungen* zu näher liegenden Aufgaben der *freien* Vernunft zurückkehren? Was heisst „freie Vernunft“? „Notgedrungen“, das ist einer von den Ausdrücken, durch deren fleissige Verwendung Kronenberg den Anschein einer innerlich notwendigen Entwicklung hervorzubringen sucht, wo doch keine für uns erkennbaren Kausalzusammenhänge vorliegen oder wenigstens viel verstecktere, als Kronenberg gelungen ist aufzudecken. Der heimtückische Köcher, aus dem sich Zweifel entladen, der also wohl hinterrücks mit Sprengstoffen gefüllt worden ist, mag Kronenberg hingehen. Was ihm aber nicht hingelassen werden darf, ist die Unkenntnis über den eigent-

lichen Inhalt der Schriftengruppe 1762/3, die sich in dem obigen Urteil und auch an vielen Stellen der nachfolgenden Einzelreferate kundgiebt. Durch die Bezeichnung „drei grosse Streitschriften“ bekommt der Leser ein ganz falsches Bild, denn die Originalausgabe der „negativen Grössen“ enthält nur 72 S., die der „Spitzfindigkeit“ gar nur 35 S. in dem damaligen kleinen Format und weitem Druck. Die letztere wird S. 137 als eine „schneidende Streitschrift“ bezeichnet, die zu Kants „wichtigsten, bedeutendsten und folgenreichsten gehört“. Auch der „Beweisgrund“ muss nach S. 151 als eine „seiner wuchtigsten und folgenschwersten Streitschriften“ angesehen werden. Die Preisschrift „über die Deutlichkeit“ ist zwar nur eine Gelegenheitsschrift, „überragt aber an innerer Bedeutung manche seiner grösseren Schriften“ (S. 147). Was sollen solche Uebertreibungen?

In den „negativen Grössen“ stimmt Kant nach S. 145 hinsichtlich des Problems der Kausalverhältnisse der Hauptsache nach ganz mit Hume überein. Dass Kant unter Humes Einfluss zu seiner Auffassung gekommen sei, sagt Kronenberg nicht. Aber der Kenner merkt doch, dass Kronenberg sich hier an Kuno Fischer anschliesst, wenn er sich auch vorsichtig hütet, Partei zu ergreifen. Wollte Kronenberg Fischers Ansicht als die seinige vertreten, so war hier der Platz, über die Bedeutung des Humeschen Einflusses zu sprechen.

Neben die oben abgedruckte Stelle mag die folgende als würdiges Seitenstück gestellt werden: Kant konnte nicht umhin, vor der mathematischen Methode „seine Reverenz zu machen, selbst in jenen vorher erwähnten Streitschriften, in denen der Zweifel bereits das ganze bisherige Gebäude der Metaphysik unterwühlt hatte. Aber endlich geht er furchtlos daran, auch mit diesem Vorurteil zu brechen“. (S. 146/7). Die Einzelreferate über die Schriftengruppe aus den Jahren 1762/63 geben den wirklichen Inhalt durchaus nicht richtig wieder; vieles wird verflacht, vieles hineingetragen. Beispielshalber seien folgende Stellen angeführt, deren Unrichtigkeit jedem Kenner auf den ersten Blick klar ist. S. 139 spricht zunächst von einer mannigfaltigen Reihe von Schlussformen, was berechtigt ist; dann aber zweimal von zahllosen Formen! Die Ursache der früheren metaphysischen Verirrungen soll erst Kant entdeckt haben, indem er bemerkte, dass Denken und Wirklichkeit einen Gegensatz bilden (S 141). In dem Referat über die „Preisschrift“ finden sich folgende Sätze: „Die erstaunliche Unfehlbarkeit der mathematischen Methode hat in nichts Anderem ihren Grund, als dass die mathematischen Objekte gar nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Intellekte angehören. . . . . Kein Wunder also, dass hier eine so strenge Folgerichtigkeit stattfindet. Was das Denken selbst erzeugt hat, kann von ihm nicht verleugnet werden, muss notwendig seinen Gesetzen und seiner Natur entsprechen. Die mathematische Methode ist also nichts als ein Abbild des Verfahrens beim Denken überhaupt“ (S. 147/8). Die Mathematik „geht von allgemeinen Erkenntnissen zu besonderen herab, letztere [die Philosophie] steigt auf von besonderen Erkenntnissen zu allgemeinen“ (S. 149). Es ist sicher nicht leicht, den wirklichen Inhalt der Schrift so völlig zu verfehlen, wie es in diesen Sätzen und den dazwischen stehenden (wegen Mangel an Platz von mir ausgelassenen) geschehen ist! — In dem „Beweisgrund“ soll die neue, allein zulässige Wendung des ontologischen Beweises so lauten: „Alles in der Welt ist vergänglich, existiert bloss zufälligerweise, folglich, da ich mir die Aufhebung aller Existenz nicht denken kann, muss etwas notwendig existieren, d. h. ein Gott sein.“ (S. 153.)

Man wird sich nach dem Bisherigen nicht darüber wundern, dass der Kant vom Jahre 1766 als ein Skeptiker vom reinsten Wasser hingestellt wird und dass K. Fischers betreffende Aeusserungen noch übertrieben werden. Und doch kann dieser alte Mythus vom absoluten Skeptizismus Kants wohl als durch die neuere Kantforschung endgültig abgethan angesehen werden. Die zeitgenössische Philosophie ist nach S. 153 seit 1763 durch Kant „von Grund aus zerstört. Seine philosophischen Ueberzeugungen bildeten bereits ein einziges grosses Trümmerfeld.“ Von der Zeit um 1764 heisst es: „Rings umher richteten die Metaphysiker noch immer ihre Gläser nach den entferntesten Regionen des Weltalls, Kant selbst dagegen war längst von diesem hochgespannten Fluge zurückgekommen und hatte sich auf der Erde heimisch gemacht“ (S. 157). In diesem Antithesenstyl geht es noch drei Sätze weiter, ohne dass der Gedanke ein anderer würde. Dann über die „Träume eines Geistersehers“: „Zwischen den Visionen Swedenborgs und denjenigen der Metaphysiker seiner Zeit [bot sich Kant] eine überraschende Parallele. Swedenborg glaubte im Jenseits wie in seinem eigenen Hause Bescheid zu wissen. War nicht auch bei den Philosophen seiner Zeit dasselbe der Fall? Er war also in der Lage, jetzt die eine Erscheinung durch die andere zu erklären und auf diesem Wege beide abzuthun... So sehr sieht Kant den Geisterseher Swedenborg wie seine Genossen, die Metaphysiker, unter sich, dass er mit ihnen nur spielt und sie bald mit ernsthafter Ironie, bald mit launigem Humor behandelt, sie zuweilen nicht nur mit galligem Spott, sondern mit den schärfsten Laugen cynischen Witzes übergiesst.“ (S. 161.) „Einen solchen Ton schlägt nur derjenige an, welcher den Gegenstand seiner Betrachtung tief unter sich erblickt. So aber verhält sich Kant zur metaphysischen, zur allgemeinen philosophischen Erkenntnis, ja selbst zur Erkenntnis überhaupt“ (S. 163). Man vergleiche hiermit Kuno Fischer: Gesch. d. n. Phil. Bd. III, S. 232. 2. Aufl. 1869. Die 3. Aufl. ist mir augenblicklich nicht zur Hand; auch S. 230 mit Kronenberg S. 160, und man wird auffallende Uebereinstimmungen, wörtliche Anklänge finden.

Die Dissertation von 1770 wird, wie gesagt, in der Entwicklungsgeschichte nicht erwähnt. S. 58 (in der Biographie) heisst es von ihr: „In dieser Schrift traten zum erstenmale die Grundzüge der kritischen Philosophie hervor, welche er mehr als ein Jahrzehnt später in der „Kritik der reinen Vernunft“ der Welt vor Augen legte. So ist das Jahr 1770 epochemachend für Kants äusseres und inneres Leben.“ Diese Angaben sind aus Kuno Fischer übernommen, welcher a. a. O. S. 64 sagt: „Die Schrift enthielt bereits die Grundlagen der kritischen Philosophie .... So bildet das Jahr 1770 einen grossen Wendepunkt in seinem Leben, es ist epochemachend sowohl rücksichtlich seiner äusseren Lebensstellung als seiner inneren wissenschaftlichen Entwicklung.“ Und doch hätte Kronenberg aus Kants „Reflexionen“ wissen können, dass der grosse innere Umschwung im Jahre 1769 stattfand. Kant selbst sagt: „Das Jahr 69 gab mir grosses Licht.“

Von der Revolution dieses Jahres 1769 weiss Kronenberg nun nichts. Von den „Träumen eines Geistersehers“ geht er mit einem eleganten Salto mortale gleich zu der „Kritik d. r. Vern.“ über. Auch die Kämpfe um 1772 und in den späteren 70er Jahren werden mit dem Mantel der Liebe bedeckt. Die Entwicklung soll sich nach S. 169—171 etwa so abgespielt haben: „Es ist vergeblich, Gleichgültigkeit und Verachtung einem Gegenstande gegenüber erkünsteln zu

wollen [sc. 1766. Man beachte den Gegensatz zwischen dem von mir gesperrten Wort und den obigen Zitaten über die Zeit um 1766!], der dem Menschen seiner Natur nach eben nicht gleichgültig und bedeutungslos sein kann. . . . Wie hätte es bei Kant anders sein können? . . . Auf den bisher betretenen Wegen freilich liess sich das alte qualvolle Rätsel des Oedipus nicht lösen . . . Aber . . . war es nicht wenigstens eine Aufgabe von grösster Wichtigkeit, festzustellen, woher jene Verirrungen entstanden waren, und bis zu welcher Grenze die vernunftgemässe Einsicht etwa reichen könne? Zweifellos musste dabei — und darin lag das Abschreckende eines solchen Unternehmens, — manches von den Hoffnungen des Herzens aufgegeben und auf vieles Verzicht geleistet werden, wovon das stolze Selbstbewusstsein der Menschen bis jetzt sich genährt hatte. Aber sollte die Aufgabe eines solchen unsicheren Gutes auch wohl ein wirklicher Verlust sein oder nicht vielmehr das Gegenteil? . . . Von solchen Gesichtspunkten geleitet, verlässt Kant sehr bald den Standpunkt der blossen Negation, des auflösenden Zweifels, bei dem er zuletzt angekommen war, um eine neue Grundlage für den Gesamtbau der menschlichen Erkenntnis zu suchen," die er dann in der Kritik der r. Vern. der Welt vorlegte.

Hätte Kant nur Kronenberg zum Führer gehabt, so hätte der gute Mann sicher nicht 15 Jahre über Problemen zu brüten brauchen, deren Lösung nach diesen Seiten (169—171) doch so lächerlich einfach und natürlich ist. Also sehr bald nach 1766 hat die Wandlung schon begonnen! und nach Kronenbergs Worten muss man annehmen, dass sie alsbald die Idee der Kritik d. r. V. gezeitigt hat, zumal ja die Dissertation von 1770 schon die „Grundzüge der kritischen Philosophie" enthält. Wunderbar ist nur, dass bei dieser Entwicklung die Ueberlegung, es müssten manche Hoffnungen des Herzens etc. aufgegeben werden, retardierend gewirkt haben soll. Kant hatte doch gerade 1766 auf seinem rein skeptischen Standpunkte auf Hoffnungen des Herzens und derlei thörichte Sachen nach Kronenberg völlig verzichtet! Und plötzlich soll ihm dies, ohne dass eine entscheidende Wandlung vorgegangen wäre, so beschwerlich fallen! Die ganze Rekonstruktion auf S. 169—171 ist eben Dichtung, und dazu eine psychologisch unverständliche. S. 305 in einer Anm. erweist Kronenberg mir die Ehre, meinen Aufsatz in dem ersten Band der „Kantstudien" als Bestätigung für die S. 170/1 entwickelten Ansichten anzuführen. Ich muss das entschieden zurückweisen, da ich auf den betreffenden Seiten keine meiner Anschauungen wiederfinden kann.

Nach S. 66 (in der Biographie) scheint die Sache in den 70er Jahren nicht ganz so glatt verlaufen zu sein. „Man kann sich unschwer [!] eine Vorstellung machen von dem gewaltigen Ringen, mit welchem der einsame Denker die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten, zu beseitigen suchte, und von den Wechselfällen, die dabei das Werk immer wieder bedrohten. Eine Ahnung [!] davon erhält man durch den Briefwechsel" mit Herz.

Was nun die Kritik der reinen Vernunft betrifft, so sucht Kronenberg ihren Inhalt frei von dem Zwange des systematischen Gerüstes darzustellen. Ich bin gewiss der letzte, der diesen prinzipiellen Standpunkt tadelt. Aber alles hat seine Grenzen. Wenn Kronenberg die Lehre von Schematismus in einer populären Darstellung ganz ausmerzt, so stimme ich dem freudig bei. Wenn er aber bei der Raum- und Zeittheorie der mathematischen Erkenntnis mit keinem Wort gedenkt, wenn er wohl erwähnt, dass Kant 12 Kategorien aufstellt,

aber nur zwei namentlich anführt (Ursache—Wirkung und Substanz—Accidenz) und meint, es lasse sich „unschwer erweisen, dass alle diese Kategorien sich zurückführen lassen auf eine einzige, die der Kausalität“ (Schopenhauer!), wenn er von den transscendentalen Deduktionen überhaupt nicht spricht, auch ihren gemeinsamen Grundgedanken nicht einmal flüchtig streift, wenn er von den Grundsätzen nur die erste und zweite Analogie anführt, von den Paralogismen eigentlich nur einiges aus dem Inhalt des zweiten, von den Antinomien nur die erste und ganz kurz die dritte: so geht das doch entschieden zu weit und kann auch durch den Hinweis auf didaktische Bedürfnisse und Forderungen nicht beschönigt werden. Was Kronenberg als Kants Erkenntnistheorie vorführt, das ist aller Tiefe bar; man vermisst die spezifisch Kantischen Problemstellungen und -lösungen. Auch unbestreitbare Unrichtigkeiten sind durchaus nicht selten. So heisst es S. 174/5: „Denken wir uns die menschliche Erkenntnis als vollendet, so würde sie offenbar bestehen aus einer in sich systematisch geschlossenen Einheit von zahllosen [!] synthetischen Urteilen a priori, und es würde alsdann dieses System eine erkennbare und erkannte Welt darstellen, als das vollendete gleichartige Spiegelbild der Welt, wie sie an sich vielleicht existieren mag“ [!]. S. 180: „Ob die Dinge selbst, die Dinge, wie sie an sich, unabhängig von unserer Anschauung, etwa vorhanden sind, thatsächlich räumlich oder zeitlich geordnet sind, wir wissen es nicht.“ Giebt es für Kronenberg keine Dialektik, keine Antinomien? Gegenstände und Begriffe von Gegenständen kann es für uns geben ohne Zuhilfenahme der Kategorien (S. 177, 184, 204, 205). Die Ideenerkenntnis (im regulativen Sinne) soll die letzte und höchste Stufe oder Form der Erkenntnis sein. Auf der Stufe der Kategorienerkenntnis „bleibt die übergrosse Mehrzahl der Menschen stehen. . . Nur sehr Wenigen ist es vergönnt, auch die letzte und höchste Stufe der Einsicht zu erreichen, indem sie die Erfahrungserkenntnis nach Ideen zu regulieren wissen. Denn es ist zum Fassen von Ideen immer ein besonderer Geistesschwung erforderlich, der sich nur bei Wenigen findet; wo er im höchsten Grade vorhanden ist, da sprechen wir von Genie“ (S. 205/6). Dass ein Mann, der dies schreiben konnte, Kants Dialektik nicht richtig verstanden hat, ist wohl klar. Unter die Ideen zählt Kronenberg in dem der Dialektik entsprechenden Unterabschnitt zunächst auch „den paradiesischen und messianischen Zustand auf Erden“, Vollendung in der Heiligkeit, den vollkommenen Staat etc. Dann, zwei Seiten später, wird mitgeteilt, dass Kant drei Ideen besonderer Art, den sogenannten reinen, „vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zuwendet, weil mit ihnen die schlimmsten und schwerwiegendsten Täuschungen sich verknüpft haben.“ Es scheint also zwischen diesen drei Ideen und den übrigen nur ein quantitativer, gradueller Unterschied zu sein; nach Kant besteht dagegen zweifelsohne der stärkste qualitative, generelle. Die dritte der transscendentalen Ideen lässt Kronenberg auf folgende Weise zu Stande kommen: „Aeussere und innere Erscheinungen zusammenfassend, bilden wir uns die Vorstellung des Inbegriffs aller Erscheinungen [!], der absoluten Substanz, des wahrhaft Wirklichen und Dauernden gegenüber der Vergänglichkeit alles Seienden. Diese Idee fassen wir zumeist individuell“ etc. (S. 195). Aber die Dialektik entsteht doch nur durch Verwechselung der Erscheinungen mit Dingen an sich. Nach dem wirklichen Kant ist daher das transscendentale Ideal selbstverständlich als Ding an sich zu denken.

In der Ethik, Religionslehre und Aesthetik sind weniger direkte Unrichtigkeiten; oberflächlich ist die Darstellung auch hier, nur das Allernotwendigste und Popularisierungfähigste wird mitgeteilt und breit ausgeführt. Nur einige Stellen seien noch angeführt, die ganz Unkantisch sind. S. 224: „Der intelligible Charakter kann unendlich viele verschiedene empirische Charaktere erzeugen; ist aber einer von diesen wirklich geworden, so folgen alle Handlungen des Menschen aus ihm mit unerbittlicher Notwendigkeit.“ S. 226: „Dass es eine Freiheit giebt, dafür giebt es nur einen Beweisgrund: die Thatsache des sittlichen Handelns“ (Kant würde sagen: die Thatsache des Sittengesetzes. Ein gewaltiger Unterschied!). Die Exposition unserer Urteile über das Schöne und Erhabene ist sehr ungenau. Beim Schönen handelt es sich um Harmonie nicht zwischen Sinnlichkeit und Vernunft (S. 259—260), sondern zwischen Einbildungskraft und Verstand, beim Erhabenen um einen Widerstreit nicht zwischen Sinnlichkeit und Verstand (oder gar Inlellekt! S. 264/5), sondern zwischen Einbildungskraft und Vernunft. Der Fachmann weiss, dass hier nicht etwa eine belanglose Aenderung der Terminologie vorliegt, sondern vielmehr eine vollständige Verdrehung der Kantischen Ansicht.

Kronenbergs Buch ist gewandt und flüssig geschrieben, aber es leidet an Uebertreibungen. Die Darstellung besitzt auch nicht jene Humesche Klarheit, welche die abstraktesten Gedanken leicht und übersichtlich entwickelt, ohne dass sie dabei an Tiefe einbüssen. Kronenberg verflacht im Gegenteil in gefährlicher Weise; er überwindet die Probleme, nicht, indem er sie vor dem Leser entstehen lässt und ihn in den Stand setzt, sich an ihrer Lösung selbstthätig zu beteiligen, sondern indem er ihn sorgsam, verbundenen Auges, an ihnen vorbeiführt.

Noch eines! Es wird in dem Buch bemerkt, dass „kritisch“ von *κρίνειν* = scheiden herkommt, dass „Verknüpfung“ griechisch = Synthesis ist, „von vornherein“ lateinisch = a priori, „Forderung“ = Postulat, dass rationale Theologie mit der vermeintlichen Wissenschaft von Gott identisch ist. Es erhebt sich da eine Frage von prinzipieller Bedeutung: Für wen soll eine „populäre“ Darstellung des Kantischen Systems geschrieben werden? Ich meine, wer nicht einen Zug zur Philosophie hat, wem sich Fragen philosophischer Art nicht von selbst aufdrängen, wer nicht gewillt ist selbst zu denken, wer Probleme flieht und nur Lösungen sucht, der bleibe fern von den geheiligten Räumen. Nur kein Katechismus, kein Kompendium der Kantischen Philosophie, keine Zurechtstutzung ad usum Delphini! Eine im besten Sinne populäre Darstellung, welche, durchaus sachkundig und gründlich, die Früchte der Einzelstudien klar und auch „für weitere Kreise“ verständlich verarbeitet, ist freilich sehr wünschenswert. Darin gebe ich Kronenberg Recht.

Kiel. Erich Adickes.

Zusatz des Herausgebers.

Da Herr Kronenberg selbst schon in diesem Bande (S. 116—118) sich als Mitarbeiter und Recensent bethätigt hat, so könnten wir einer Entgegnung desselben nicht wohl ohne weiteres den Platz versagen, um eine Verteidigung seines Buches gegenüber der obigen Besprechung desselben durch Adickes wenigstens zu versuchen. Eine Entgegnung ruft aber bekanntlich der Regel nach eine Replik und eine solche wieder eine Duplik hervor u. s. w. Wir sind

jedoch durchaus entschlossen, dieses manche andere Zeitschriften entstellende, die Leser ermüdende, die Beteiligten selbst verbitternde und dazu gänzlich unfruchtbare Spiel in den „Kantstudien“ nicht aufkommen zu lassen, zumal die Redaktion derselben bei der Auswahl der Recensenten mit der grössten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit vorgeht. Wir haben daher schon im I. Bande zwei solche damals eingelaufene Entgegnungen nicht ihrem ganzen Tenor nach aufgenommen, sondern nur einige Gesichtspunkte aus denselben wörtlich ausgezogen und angeführt, welche nach der Meinung der Besprochenen geeignet waren, ihre Versehen in einem milderen Licht erscheinen zu lassen, stellten aber damals auf Grund selbständiger Prüfung der betr. Werke fest, dass das Urteil der Recensenten nicht ungerecht gewesen war. Wir wollen diesmal ein anderes Verfahren einschlagen und behalten uns vor, auch in anderen Fällen uns desselben Mittels zu bedienen: wir wollen die „Entgegnung“ diesmal gar nicht abwarten, sondern „um alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ und um die Sache gleich von vornherein abzumachen, darauf hinweisen, dass über das Kronenberg'sche Buch auch andere, günstigere Urteile vorliegen. Von solchen kommt — ausser dem Umstand, dass eine Uebersetzung des Buches durch Butler-New York vorbereitet wird — für uns besonders in Betracht das Urteil, das Vorländer in der Nationalzeitung vom 16. Juli v. J. (No. 428) gefällt hat. Vorländer macht an dem Kronenberg'schen Buche allerdings auch viele erhebliche Ausstellungen, die sich teilweise mit denen von Adickes decken, teils sogar über dieselben hinausgehen. (Ein Teil derselben ist freilich notwendiger Kürzung halber der Redaktionsscheere der Nationalzeitung zum Opfer gefallen.) Aber Vorländer kommt trotzdem zu einem günstigeren Gesamturteil: „Trotz gewisser Ausstellungen, die wir zu machen hatten, begrüssen wir Kronenbergs ‚Kant‘ mit Freude, weil wir das Buch mit seiner gewandten und fasslichen, mit Wärme der Gesinnung gepaarten Darstellung für geeignet halten, auch in weiteren Kreisen Interesse und Verständnis für den Mann zu wecken, von dessen tiefgreifenden Ideen noch heute die Kulturmenschheit bewusst oder unbewusst beeinflusst wird.“ Zur Einleitung bemerkt Vorl.: „Ansprechend ist besonders der schlicht und hübsch durchgeführte Vergleich der einzelnen Entwicklungsstufen [der Philosophie bis auf Kant] mit den einander folgenden Lebensstadien des Einzelmenschen.“ In Bezug auf die Darstellung von Kants Leben heisst es: „Der Verf. hat eine glückliche Hand gehabt und ein lebensvolles Bild von der Heimat, dem Elternhause und der Jugendbildung unseres Philosophen entworfen. Auch das weitere, im Ganzen so einförmige Leben des Königsberger Weisen hat er zu einem reizvollen kleinen Bilde abzurunden verstanden“. „Auch die Darlegung von Kants Charakter und Geistesart ist dem Verf. wohl gelungen“. Aber die Darstellung der Entwicklung Kants und insbesondere seines kritischen Systems findet auch bei Vorl. nur sehr geteilten Beifall; wenn er auch das Talent des Verf. rühmt, „verwickelte Verhältnisse lichtvoll zu ordnen und auch schwierigere Partien mit Klarheit zur Darstellung zu bringen“, so verlangt er doch energisch eine „Erweiterung“ und „Vertiefung“ der Darstellung, ganz wie Adickes.

Die beiden Auffassungen des Kronenberg'schen Buches von Adickes einerseits, von Vorländer andrerseits mögen unsere Leser wie die beiden, etwas von einander abweichenden Aufnahmen betrachten, die zum Zweck eines Stereoskopbildes auf Einem Blatt zusammengestellt werden: keine Aufnahme ist falsch, nur ist jede derselben von einem etwas anderen Standpunkt aus aufgenommen. Auch schon der alte, (damals übrigens erst 36jährige) Kantianer L. H. Jakob

gab in diesem Sinne in seinen „Annalen der Philosophie und des phil. Geistes“ mehrfach von einem und demselben Werke zwei verschiedene Recensionen, — wie wir ja selbst auch schon so im I. Band mit dem Stammler'schen Werk verfahren sind —, und sagt darüber im Vorbericht zu seinen Annalen, im 1. St. vom 2. Jan. 1795:

„Es ist unserem Institute gar nicht zuwider, dass wichtige Werke in den „Annalen von verschiedenen Seiten beurteilt, und mehrere Recensionen eines „und desselben Buches abgedruckt werden, wenn sie nur um ihres inneren Ge„wichts oder um der Verschiedenheit der Grundsätze willen, von denen ihre „Verfasser ausgehen, die Aufmerksamkeit des Publikums verdienen“. Hätte es damals schon Stereoskope gegeben, so hätte sich Jakob gewiss den Vergleich seiner Correferate mit den beiden verschiedenen photographischen Aufnahmen nicht entgehen lassen. In der That gewinnt man dadurch ein lebensvolleres Bild des Gegenstandes und so wird es unseren Lesern auch in Bezug auf das Kronenberg'sche Buch ergehen. Wahrscheinlich kommen sie dabei zu einem ähnlichen Resultat wie der Herausgeber der „Kantstudien“ selbst, der sich auf Grund selbständiger Prüfung des Buches folgendes Urteil über dasselbe gebildet hat:

Das Kantbuch von Kronenberg ist, um mich der Adickes'schen Worte zu bedienen, „gewandt und flüssig“ geschrieben. Die Darstellung ist sehr angenehm zu lesen, sie ist schwungvoll, sie ist sogar (trotz einzelner rhetorischer faux-pas) bestechend: Kronenberg hat das so seltene Talent der Vereinigung von Klarheit und Wärme, welche sich ja so oft ausschliessen. Er hätte also an sich ganz das Zeug dazu gehabt, ein populäres Kantbuch zu liefern. Aber eben um dessen willen bedaure ich um so mehr, dass er nicht solid genug gearbeitet hat, und dass er es versäumt hat, sich mit dem Stand der Wissenschaft so vertraut zu machen, wie es dazu unumgänglich notwendig gewesen wäre. Dies gilt besonders von dem zweiten Drittel des Buches, welches im wesentlichen die Entwicklung der Kantischen Erkenntnislehre und das System derselben darstellt. Was Kronenberg da giebt, das wäre kaum vor einigen 25 Jahren gut gewesen, geschweige denn heute. Ueber Kants Entwicklung speciell haben die letzten Jahrzehnte ganz neue Aufschlüsse gebracht, welche man auch in der populärsten Darstellung nicht mehr den Lesern vorenthalten darf. So muss ich denn Adickes Recht geben, dass das Buch die von ihm aufgedeckten schweren Mängel hat. Einem Studierenden z. B. — und das sollte bei einem solchen populären Buch doch auch möglich sein — kann dasselbe in dieser Form nicht empfohlen werden — in dieser Form, sage ich; denn ich vermute, dass der begabte Verfasser das Buch aufs gewissenhafteste und gründlichste umarbeiten wird, und dann werden wir die Ersten sein, die es begrüssen werden.

Selbstanzeigen.

Apitzsch, A. Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants, dargestellt und auf ihre Abhängigkeit von der Psychologie Chr. Wolfs und Tetens' geprüft. (Diss. Hal.). Kolberg (C. F. Post'sche Buchdruckerei) 1897. 64 S.

Verfasser will nur einen Beitrag zu einer eingehenden historischen Durchforschung der Psychologie Kants, näher seiner psychologischen Erkenntnislehren, liefern und macht auf Vollständigkeit der Erörterung der letzteren keinen Anspruch. Daher beschränkt der Titel die Arbeit auf die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants; es werden demgemäss in fünf Abschnitten seine Lehren über Vorstellen und Bewusstsein überhaupt, über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, über Charakter und Ursprung der Raum- und Zeitvorstellung, über den inneren Sinn, über die Einbildungskraft behandelt (S. 33—63), dagegen seine Lehren vom oberen Erkenntnisvermögen, dem Erkenntnisvermögen im eigentlichen Sinn, ausgeschlossen und einer späteren Untersuchung vorbehalten. Als Hauptquelle der psychologischen Erkenntnislehren Kants in vorkritischer Zeit ist benutzt: die Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Chr. Starke, Leipzig 1831, Expedition des europäischen Aufsehers (eine Schrift, die wie es scheint, jetzt selten geworden, jedoch aus der Königl. Bibliothek in Berlin zu haben ist). Es wird nachgewiesen, dass diese Nachschrift frühestens aus dem Wintersemester 1774/75 und spätestens aus dem Wintersemester 1777/78 stammt (S. 3 u. 4 Anm.). Die Fortbildung der psychologischen Erkenntnislehren in der Kritik der reinen Vernunft (welche Schrift jedoch weder ihrer Absicht noch ihrem thatsächlichen Inhalt nach eine psychologische Untersuchung ist; S. 25—29) und nach der K. r. V. wird vielleicht in eingehenderer Weise berücksichtigt, als es der Titel unmittelbar erfordert, um die vorkritischen Lehren in das rechte historische Licht zu setzen. Es zeigt sich, dass K. in der Kr. d. r. V. vermittelst erkenntnistheoretischer, nicht psychologischer Untersuchungen die traditionellen, von Wolf registrierten psychologischen Lehren, welche er seiner Kritik zu Grunde legte, überwindet, ohne sich selbst dieses inneren Widerspruches seines Werkes bewusst zu werden, und dass Tetens Kant vielfach Anregungen zu selbständigem Nachdenken auf psychologischem Gebiete giebt.

Der Behandlung des Themas sind allgemeine Erörterungen über Kants Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft vorausgeschickt (S. 3—33). Den Massstab bei der Unterscheidung der psychologischen und der nicht-psychologischen Voraussetzungen bildet die heutige „naturwissenschaftliche“ Auffassung der Psychologie (S. 1 und 2). Es fragt sich, wie sich Kants Ansicht zu dieser

verhalte. Daher werden zunächst seine Aussagen über Aufgabe und Methode der Psychologie und danach der inhaltliche und methodische Charakter seiner Psychologie, wie er sich aus seinen Darstellungen der Anthropologie selbst ergiebt, besprochen. Aus beiden Erörterungen geht hervor, dass Kants Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft von der heutigen naturwissenschaftlichen Auffassung derselben nicht unerheblich abweicht, ihr jedoch principiell nicht entgegengesetzt ist.

Kolberg. A. A.

Hicks, G. Dawes, M. A. Dr. phil. Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zu einander bei Kant. Ein Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transscendentalphilosophie. (Diss. Lips.) Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1897. 276 S.

Das Buch will die Bedeutung des Begriffes „Erscheinung" oder „Phänomenon", wie er von Kant schrittweise ausgebildet worden ist, kritisch untersuchen und seine Tragweite möglichst erschöpfend bestimmen. Indem aber dieser Begriff nur in Beziehung zu dem Correlatbegriff des Noumenon die ihm spezifisch zukommenden Merkmale erhält, so wird der letztere notwendigerweise in den Kreis der Betrachtung mit hineingezogen. Die Arbeit ist in 7 Kapitel eingeteilt.

In einem einleitenden Kapitel bespricht der Verfasser die Lockesche Erklärung der Erscheinungswelt und die Bestimmung des Begriffes „Phänomenon" bei Leibniz. Was die erstere betrifft, so wird gezeigt, dass der Versuch, die Erscheinungswelt als Ganzes durch eine mechanische Theorie ihrer Entstehungsweise und mit Hilfe von Begriffen zu konstruieren, durch welche wir die Verhältnisse der einzelnen Objekte dieser Welt zu erklären pflegen, sich in unauflösbare Widersprüche verwickelt. Eine zweifache Verwechslung kommt bei Locke vor. Er verwechselt einmal die einfachen und daher real gegebenen Ideen mit den als Thatsachen des Verstandes und daher nur als Abbilder der Wirklichkeit entstandenen Ideen, und dann die Ideen, soweit sie Vorstellungsinhalte oder Erscheinungen sind, mit subjektiven psychologischen Vorgängen. Infolgedessen bilden sämtliche Ideen zugleich gleichsam eine Welt von Dingen-an-sich, die in der Mitte, als ein *tertium quid*, schwebt, zwischen dem Verstande und der Wirklichkeit, und der Verstand steht beständig dieser Welt als Beobachter gegenüber. Mit Bezug auf die Leibnizsche Auffassung wird gezeigt, dass der Versuch, zwei Gesichtspunkte, die Individualität der Monaden und die Beziehung jeder Monade zu der Gesamtheit der Monaden — in einem Systeme zu vereinigen, nicht gelungen ist. Sonderbare Resultate ergeben sich daraus, wie, z. B. dass die Beziehungen der Monaden untereinander ideal und phänomenal sind, die Beziehungen zwischen Phänomenen dagegen real.

Im zweiten Kapitel erörtert der Verfasser zunächst die Motive für die Scheidung einer phänomenalen von einer intelligiblen Welt, welche man in der Kantischen „Dissertation" von 1770 vorgezeichnet findet. In dieser Schrift fasst Kant die Erscheinungen als Gegenstände auf, die schon durch die Sinne bestimmt sind, und die Leistungen der Reflexion bestehen nicht etwa darin, Gegenständlichkeit zu erzeugen, sondern die allgemeinen Gesetze der Gegenstände aufzufinden, zum Zwecke, eine *„scientia sensualium"* möglich zu machen. Gott als Prinzip der Einheit der Erkenntnis vertritt hier dieselbe Stelle, welche

in der Kr. d. r. V. das Prinzip der Einheit des Selbstbewusstseins einnimmt. Die Formulierung des Erkenntnisproblems in dem Briefe an Herz vom 21. Febr. 1772 wird erwähnt und die weitere Ausbildung des Begriffes „Erscheinung“ in der „Transsc. Aesthetik“ der K. d. r. V. verfolgt. Auch werden die verschiedenen Gründe der Unterscheidung von Erscheinung und Schein dargelegt und kritisiert.

Im dritten Abschnitte bildet die transsc. Einheit der Apperception als letzte Grundlage der Erscheinungswelt, sowie das Verhältnis dieser zum empirischen Subjekt, den Gegenstand der Betrachtung. Insbesondere wird die Wichtigkeit und Bedeutung des Begriffes der Synthesis bei Kant hervorgehoben. Solche Synthesis ist eben der Erkenntnisakt selber. Die Hauptzüge der beiden Deductionen werden besprochen und die eine als subjektiv, die andere als objektiv, unterschieden. Bei der subjektiven Betrachtung kommt schon durch die Auffassung der produktiven Einbildungskraft als eines konstitutiven Faktors in der Erscheinungswelt ein charakteristischer Gegensatz zu der empirischen Denkweise zur Geltung. Erst aber in der Betrachtung der Synthesis als eines objektiven Prinzips erreicht die Kantische Ansicht der Erscheinungswelt ihre endgültige Gestalt. Dadurch will Kant zeigen, dass Selbstbewusstsein nur in Bezug auf eine geordnete und zusammenhängende Erscheinungswelt möglich ist. Das individuelle Bewusstsein determiniert keineswegs die Erscheinungswelt, sondern ist selbst in ihr determiniert worden. Die Art, wie die allgemeinen Bestandteile eines Erkenntnisaktes sich im Gegensatz zu der Wirksamkeit seiner subjektiven und besonderen Elemente ausdrücken lassen, ist identisch gleichsam mit einem Akt der Entäusserung, des Gegenüberstellens eines Objekts, was zur Folge hat, dass dem individuellen Subjekt nunmehr der Gegenstand seines Vorstellens als ein von ihm Unterschiedenes deutlich zum Bewusstsein kommt. Im Unterschied von den wechselnden Zuständen des individuellen Subjekts ist damit der Gegenstand selbst in den Zustand eines Beharrens getreten, den Kant als das Correlat des transsc. Bewusstseins auffasst, das dem empirischen Bewusstsein als sein Prinzip zu Grunde liegt. Unbeschadet der gegen die Lehre vom inneren Sinne sich erhebenden schweren Bedenken wird man doch den erkenntniskritischen Wert der Kantischen „Deduction“ nicht unterschätzen dürfen. Wenn Kant das Prinzip, dass alle Erfahrungsthatsachen sich als mögliche Thatsachen für das Bewusstsein erweisen müssen, als Grundprinzip des kritischen Verfahrens überhaupt hinstellt, und wenn er in diese Erfahrungsthatsachen die empirische Existenz des individuellen Subjekts einschliesst, so hat er für eine Theorie der Erscheinungswelt den Weg gebahnt, die von einem subjektivistischen Idealismus, in den er selbst gelegentlich zurückfällt, weit entfernt ist.

Das vierte Kapitel behandelt die verschiedenen Bedeutungen der Erscheinung in den Kantischen Schriften. Es wird behauptet, dass drei grundverschiedene Auffassungen bei Kant sich konstatieren lassen. Die erste dieser Auffassungen ist diejenige, welche bereits in der „Dissertation“ anzutreffen ist und welche auch in der „Transsc. Aesthetik“ der Kr. d. r. V. sich mehr oder minder vertreten findet. Danach ist ein Phänomenon ein Gegenstand der Sinnlichkeit und entsteht dadurch, dass der *status repraesentationis* des individuellen Subjekts durch die *objecti alicujus praesentia* affiziert wird. Die formalen Prinzipien der Anschauung (Raum und Zeit) sind zwar die Bedingungen, unter denen Etwas Gegenstand für unsere Sinne werden kann, aber die Phänomene

selber „werden den Sinnen“ geboten, und die Seele verhält sich in Bezug darauf leidend (*passivus*). Ausdrücklich wird bei Kant betont, dass die Erscheinung das sei, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht, und dass die Begriffe, welche von dem realen Gebrauch des Verstandes herrühren, niemals als Teile in eine sinnliche Vorstellung eingehen. Hand in Hand mit dieser Auffassung geht eine Theorie der Funktion der Denkthätigkeit, die Kant selber als diejenige der „allgemeinen Logik“ betrachtet hat. Die zweite Auffassung der Erscheinung, welche man nach Volkelt's Vorgang als Grundlage eines „exklusiven Subjektivismus“ ansehen darf, beruht auf der subjektiven Betrachtung der Synthesis der Erkenntnis. Drei Unterformen dieser subjektivistischen Denkweise werden von dem Verfasser unterschieden. In allen aber begeht Kant den Hauptfehler, die Vorstellung als „eine Modifikation des Gemüts“ mit dem Vorstellungsinhalte zu verwechseln. Die Erscheinung ist das, was zum Gegenstand wird, wenn es durch die Kategorien bestimmt ist. Die Kategorien werden auf die Erscheinung angewandt — ein Ausdruck, welche für die ganze Richtung bezeichnend ist. M. a. W., es tritt hier die Tendenz hervor, Erscheinung und Begriff als zwei verschiedene Arten der Erkenntnis anzusehen, welche durch ihre Verbindung eine dritte Art der Erkenntnis, nämlich eine Erfahrung von Objekten, und zwar von geregelten und geordneten Objekten, hervorbringt. Die Erkenntnis der Erscheinung ergiebt sich demnach als die Vorstufe zur gegenständlichen Erkenntnis. Die dritte und eigentliche transscendentale Bedeutung der Erscheinung tritt mit voller Klarheit erst in den späteren Teilen der „Analytik“ auf Grund einer objektiven Betrachtung der Synthesis hervor. Hiernach wird die Erscheinung als ein Gegenstand oder ein Erfahrungsding betrachtet, nicht aber wie die zuerst besprochene Auffassung Kant's zeigte, als Gegenstand, welcher der Sinnlichkeit allein gegeben wird, sondern als Gegenstand, welcher durch die transsc. Apperception konstruiert und erkannt wird. Die Verstandesbegriffe sind den Erscheinungen immanent und von einer Anwendung derselben auf die Erscheinungen kann konsequenter Weise nicht mehr die Rede sein. Bedeutend für diese Auffassung ist die Unterscheidung der objektiven Zeitfolge der Erscheinungen von der subjektiven Ordnung ihrer Apprehension in der Wahrnehmung, welche in dem Abschnitt über das Kausalgesetz zur Besprechung kommt. Kant's Argumentation scheint darauf hinzuzielen, dass die Gegenstände der Erfahrung (= Erscheinungen) zwar Konstruktionen des Denkens sind, aber für unser individuelles Bewusstsein die Form des Gegebenen annehmen. In diesem Zusammenhang erwähnt der Verfasser die zwei Kantischen Betrachtungen des „Idealismus“ und Vaihinger's Auffassung derselben.

Im fünften Abschnitt kommen die kritischen Erwägungen zur Besprechung, welche vom Phänomenon zum Noumenon führen. Auch hier lassen sich drei Gesichtspunkte darlegen, welche gewissermassen den Denkrichtungen entsprechen, wie sie bei der Betrachtung der Erscheinungswelt zu Tage traten. 1. Die Erscheinung enthält nicht den Grund ihrer Existenz in sich. Der Stoff der empirischen Anschauung ist nicht ein spontanes Erzeugnis des Subjekts, sondern stammt von einem gewissen „Einfluss“ *praeter nos* her. Kant hat also zunächst das Verhältnis der Dinge an sich zu den Erscheinungen nach der Analogie einer mechanischen Verursachung angesehen. Wenn aber an späteren Stellen der Kr. d. r. V. das Ding an sich als die Ursache der Erscheinung bezeichnet

wird, so ist diese Bezeichnung als gleichbedeutend mit Grund aufzufassen, und eine zeitliche Succession kommt dem Verhältnis von Grund und Folge nicht zu. 2. Erwägungen der Beschränktheit, welche der Erscheinung anhaftet, führen zunächst zu der Auffassung des Noumenons als eines „Grenzbegriffes". Der Verstand erstreckt sich weiter als die Sinnlichkeit. Denn durch seine Kategorien kann er Objekte überhaupt denken und infolgedessen über das Gebiet der Erscheinungen hinaus eine negative Erweiterung erlangen. In der weiteren Ausführung aber gewinnt der Begriff des Noumenon (so aufgefasst) eine positive Bedeutung, welche in der Betrachtung desselben als Gegenstandes eines intuitiven Verstandes hervortritt. Der Gegensatz von einer Synthesis der transsc. Apperception und derjenigen eines intuitiven Verstandes ist von Kant niemals völlig überwunden worden, doch wird er im Verlaufe der Untersuchung vielfach gemildert. 3. Die dritte Art von Erwägungen kommt in der „Transsc. Dialektik" zu hervorragender Geltung. Die Forderung, eine einheitliche und zusammenhängende Erfahrung für ein erkennendes Subjekt zu verschaffen, welche die Kategorien mit sich tragen, lässt sich nicht in der Erscheinungswelt erfüllen. Alle Teile der Erscheinungswelt offenbaren Merkmale, welche deutlich darauf hindeuten, dass eine vollständige Synthesis sich nicht in ihr finden lässt. Wenn also die erwähnte Forderung von Seiten eines denkenden Subjekts gestellt wird, so kann das nur geschehen, wenn der Umfang des Selbstbewusstseins weiter ist als der Umfang der Erscheinungen selber. Das weitere Element im Selbstbewusstsein schreibt Kant der Vernunft zu. Einerseits sind die Vernunftideen erweiterte Kategorien der Relation, welche in solcher Erweiterung sowohl ihren Anspruch auf einen konstitutiven Charakter einbüssen, als auch ihre Natur ganz und gar verwandeln müssen, andererseits bedeutet die Vernunfteinheit das leitende Prinzip, das treibende Motiv, welches zum Gebrauche der Verstandesbegriffe überhaupt erst Veranlassung giebt. Der Begriff des Noumenon erfährt also im Laufe von Kant's Untersuchung eine vollkommene Umkehrung. Das Ding an sich, welches anfangs als ein ausserhalb des Bewusstseins befindliches Objekt gedacht ist, wird abgelöst durch den Begriff des Noumenon als eines Ideales der Vernunft. Ein solches Ideal geht aber nicht nur über die Erscheinungswelt hinaus, sondern wandelt die letztere völlig um. Es kann unmöglich jenseits der Erfahrung liegen, sondern muss sich stets innerhalb der Erfahrung realisieren.

Schon in der „Transsc. Dialektik" sieht man, wie Kant genötigt ist, einzuräumen, dass die noumenale Welt sich in der Erscheinungswelt selbst zum Ausdruck bringt. In den beiden späteren „Kritiken" wird dies immer noch auffallender, und in dem fünften und sechsten Abschnitte des Buches weist der Verfasser auf die verschiedenen Züge hin, welche diese Behauptung bestätigen.

London. G. D. H.

Lackner, Otto, Dr. phil. Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Ein Versuch zur Lösung des Freiheitsproblems mit besonderer Berücksichtigung von Spinoza, Kant und Schleiermacher. (Diss. Reg.) Königsberg, Hartung 1897. 64 S.

Die vorliegende Arbeit geht von einer doppelten Voraussetzung aus: 1. Das Naturgesetz eines Dinges ist nichts anderes als das in allen veränderlichen Zuständen unveränderliche Wesen desselben. 2. Die auf dem thatsächlichen Auftreten bestimmter Zweckmotive beruhende Notwendigkeit, einen Begriff

des Sittengesetzes zu bilden, ist nicht zu bezweifeln. Die Aufgabe der Arbeit, den Begriff des Sittengesetzes nach seinem Unterschied von dem des Naturgesetzes zu bestimmen, wird im Anschluss an die Geschichte der Philosophie zu lösen gesucht. Und zwar werden Spinoza, Schleiermacher und Kant in dieser Hinsicht als epochemachend bezeichnet. Demnach gestalten sich die drei Abschnitte der Arbeit folgendermassen:

I. „Das Sittengesetz als das Naturgesetz des Menschen, das dem in der materiellen Welt geltenden Naturgesetz genau entsprechend zu denken ist.“ Diese aus der Metaphysik Spinozas sich ergebende Begriffsbestimmung hat derselbe in seiner Ethik nicht festzuhalten vermocht, denn die Geltung des sittlichen Ideals soll nach dieser objektiv begründet sein. Demnach hätte er das Sittengesetz als das teleologisch bestimmte Naturgesetz des Menschen bezeichnen müssen. Soll diese Inkonsequenz vermieden werden, so muss man sich vom naturalistischen Determinismus zum ethisch teleologischen, von Spinoza zu Schleiermacher erheben.

II. „Das Sittengesetz als das Naturgesetz des Menschen, das sich durch seine teleologische Beziehung durchaus von dem in der materiellen Welt geltenden unterscheidet.“ Schleiermacher hat die dieser Begriffsbestimmung zu Grunde liegende objektive Anwendung des Zweckbegriffs in seiner Dialektik als berechtigt nachzuweisen gesucht. Doch ergiebt eine Kritik seiner Ausführungen die Notwendigkeit, seinen Nachweis durch einen auf einer anderen erkenntnis-theoretischen Grundlage ruhenden zu ersetzen. Bei seiner Begriffsbestimmung aber darf auch dann nicht stehen geblieben werden. Unser sittliches Bewusstsein ist nämlich thatsächlich durch die Beziehung auf die Möglichkeit des subjektiv Bösen bestimmt. Diese Thatsache führt zu einem auf diesem Standpunkt nicht zu lösenden Problem. Entweder muss das subjektiv Böse aus dem Gegensatz der Natur gegen unser ethisch bestimmtes Wesen erklärt werden, oder es muss als ein notwendiges Moment in die Entwicklung des ethischen aufgenommen werden. Beides ist als unhaltbar zu verwerfen. Eine Lösung des Problems ist nur durch eine schärfere Differenzierung der beiden Gesetzesbegriffe möglich, die dadurch erreicht wird, dass dem Sittengesetz eine notwendige Beziehung auf das Vermögen des Auch-anders-handeln-können zugestanden wird.

III. „Das Sittengesetz als das teleologisch bestimmte Gesetz der sich aus sich selbst bestimmenden Persönlichkeit.“ Dass der oben geforderte Freiheitsbegriff auch der von Kant behauptete ist, wird gegenüber abweichenden Anschauungen nachgewiesen. Kant ist weder absoluter Indeterminist, — die formale Bestimmung des Sittengesetzes, die hierfür zu sprechen scheint, ist im Zusammenhang seiner Weltanschauung anders zu erklären, — noch ist er ethischer Determinist, die Ausführungen in den Proleg. und in der Gr. z. Met. d. Sitt., die an sich genommen allerdings in diesem Sinne verstanden werden müssten, sind aus den Schwierigkeiten zu erklären, die sich ihm bei dem Versuche, die Möglichkeit des Auch-anders-handeln-können nachzuweisen, entgegengestellt haben. Er ist als Vertreter eines relativen Indeterminismus zu betrachten, d. h. eines Indeterminismus, bei dem die Bestimmtheit unseres Wesens durch die sittliche Zweckidee mit dem Vermögen des Auch-anders-handeln-können sich verbindet. Dass es ihm nun nicht gelungen ist, diesen relativen Indeterminismus in seiner Weltanschauung als berechtigt nachzuweisen, ist vor

allem auf die ungenügende Durchführung seiner erkenntnistheoretischen Prinzipien zurückzuführen, die ihn zur Anerkennung einer Metaphysik auf kritischer Grundlage hätte führen müssen (Thiele). Auf Grund dieses Resultats wird zum Schluss der Versuch gemacht, die Berechtigung des relativen Indeterminismus auf selbständigem Wege nachzuweisen, wobei die Einwände, die von Seiten der Physik, Psychologie, Ethik, Pädagogik und Theologie gegen denselben erhoben zu werden pflegen, kurz besprochen werden.

Königsberg i. Pr. O. L.

Kühn, Heinr. Herm. Die Pädagogik Kants im Verhältnis zu seiner Moralphilosophie. In-Dissert. Leipzig, 1897. 48 S.

Die „Pädagogik“ Kants, eine im allgemeinen wenig beachtete Schrift des Königsberger Philosophen, ist in Bezug auf eine sehr nahe liegende Frage bisher noch unerörtert geblieben, nämlich ob und inwieweit die Moralphilosophie Kants von Einfluss auf sie gewesen ist. Die oben genannte Dissertationsschrift hat sich die Aufgabe gestellt, dieser Frage eine erschöpfende Antwort zu geben. Nachdem sie im ersten Abschnitte die allgemeinen und speciellen pädagogischen Gedanken der Kantischen Pädagogik charakterisierend dargestellt und im zweiten die Moralphilosophie Kants in Rücksicht auf pädagogische Fragen einer genaueren Betrachtung unterzogen hat — hierbei ist Gelegenheit genommen worden, die Unhaltbarkeit der in der Kantischen Philosophie so bedeutungsvollen Begriffe von der Freiheit und von der Autonomie der Vernunft vom pädagogischen Standpunkte aus nachzuweisen — zieht sie im dritten Abschnitte das Resultat aus den beiden vorhergehenden, das dahin lautet, dass von einem Einflusse der Moralphilosophie Kants auf seine Pädagogik nicht die Rede sein kann. In drei Punkten gehen die beiden grossen Gedankenmassen auseinander, und es ergiebt sich so ein Gegensatz, der auf denselben hinausläuft, welcher zwischen der vorkritischen und kritischen Periode in dem Entwickelungsgange bei Kant besteht. Die Pädagogik Kants zeigt demnach ein Gedankengefüge, das weit mehr mit der vorkritischen Denkweise des Philosophen, als mit seiner kritischen Moralphilosophie übereinstimmt. Dabei ist freilich zu beachten, dass die Chronologie gegen dieses Resultat spricht; denn als Kant mit seinen pädagogischen Vorlesungen begann, war er bereits in die kritische Periode eingetreten. Mit Rücksicht hierauf muss angenommen werden, dass es Kant, um mit seiner Moralphilosophie nicht in Kollision zu geraten, für gut fand, in der Pädagogik auf dem vorkritischen Boden stehen zu bleiben, sich hier bloss mit dem empirischen, nicht auch mit dem intelligiblen Teile des Menschen zu befassen.

Leipzig. H. K.

Major, David R. The Principle of Teleology in the Critical Philosophy of Kant. Thesis presented to Cornell University for the degree of Doctor of Philosophy. Ithaca, Andrus & Church 1897 (pp. VI, 100).

This essay consists of two parts: the first being historical; the second, expository and critical. In the historical part, an effort has been made to trace the influence and steps which led to the displacement of Aristotle's bipartite division of the fundamental powers of mind by the present generally received division into Intellect, Feeling and Will. It is also shown in Part I that Kant's original plan comprised only the critiques of pure and practical philosophy, and that the

third critique was designed at a later time, to establish a priori principles for the newly discovered faculty of Feeling. Finally, it is maintained that Kant combined the Critique of Teleology with the Critique of Taste, and published them under a common title — The Critique of Judgment — because both works center about the notion of purposiveness or design.

Part II is mainly occupied with an attempt to show in what way the Critique of Judgement may be said to form a mediating link between the critiques of pure and practical reason. Or if one is thinking of the content — the inner nature of the three critiques — the object is to consider the principle of teleology, which the Critique of Judgment illustrates, as a means of harmonizing the scientific or naturalistic view of the world as a series of phenomena, with the mode of thought which is implied in the conception of freedom.

Frankfort (Indiana). D. R. M.

Baumeister, A. Ueber Schillers Lebensansicht insbesondere in ihrer Beziehung zur Kantischen. Beilage zum Jahresbericht 1896/97 des Kgl. Gymnasiums in Tübingen. Druck und Verlag von G. Schnürlen, Tübingen. 4°. 60 S.

Das wissenschaftliche Denken der Menschheit ist von je notwendig doppelter Art, es trennt und eint. Trennend gelangt es zu deutlicher Kenntnis der einzelnen Stücke der Erscheinung und des Bewusstseins, der Voraussetzung zweckmässiger Bearbeitung der Welt und Gestaltung des Lebens im einzelnen; einend kommt es zu umfassender Erkenntnis des Ganzen und seiner Teile und auf Grund hiervon zur Organisierung und Symbolisierung der Natur und zu harmonischer Geistesbildung, dem *καλοκἀγαθόν*. Kant ist Kritiker, er sondert. Indem Schiller, wie neuerdings meist geschieht, als Kantianer in Anspruch genommen wird, so wird er in seinem Wesen erfasst gleichfalls als die verschiedenen Stämme des Bewusstseins und Lebens isolierend. Abgesehen davon, dass so seine Kunst unbegreiflich würde, giebt sich Schiller bei aller selbständigen Berührung mit Kant namentlich auf ethischem (und äthetischem) Gebiet thatsächlich als einen solchen, der unter den ersten bemüht ist, die ursprüngliche und die endgiltige Einheit der Welt und des Lebens zu erweisen und durchzuführen. Mit dieser Deutung erst werden wir Schiller wirklich gerecht, seiner Selbständigkeit und der mit seinem zusammenschauenden Dichten und Denken den Kritiker überragenden Grösse; mit dieser Einsicht werden wir uns auch erst wieder der Grundlage bewusst, auf der unser werdendes Geistesleben ruht, welches, unter Verwertung des Ertrags der platonischen und christlichen Isolierung des Geistigen, zugleich im Anschluss an Humanismus und Humanität den Alten die Hand reicht. Dies das leitende Motiv meiner Ausführungen.

Tübingen. A. B.

Nobel, Nehemias Anton, Rabbiner. Schopenhauers Theorie des Schönen in ihren Beziehungen zu Kants Kritik der aesthetischen Urteilskraft (Diss. Bonn). Köln, Kohn & Cie. 1897 (56 S.).

Die Untersuchung geht davon aus, die Stellung der Aesthetik innerhalb der Weltanschauung Schopenhauers und Kants zu vergleichen. Sie sucht den Nachweis zu erbringen, dass Schopenhauer in zwiefacher Beziehung von Kant abhängig ist, indem er nach dem Vorgange Kants der Aesthetik eine vermittelnde

Stellung anweist zwischen der übersinnlichen Welt der Dinge an sich, und indem ihm die Aesthetik zur Vorstufe der Ethik wird. Kant gelangt zu diesem Ergebnis, indem er die Urteilskraft zum Grunde des Schönheitsgefühles macht, in ihren Funktionen aber die Möglichkeit erkennt, die unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen dem Gebiete der reinen und der praktischen Vernunft auszufüllen; für Schopenhauer tritt an Stelle der Urteilskraft die Idee, die erste Objektivationsstufe im genetischen Entwicklungsprozess des Dinges an sich. Die Untersuchung schreitet dazu fort, für das subjektive Schönheitsprinzip Schopenhauers, den willenlosen Intellekt, Kants Wohlgefallen ohne Interesse als Quelle nachzuweisen. In einem dritten Kapitel wird versucht, das, was Schopenhauer in der Sprache seines Systems den Bruch mit dem principium individuationis nennt, auf Kants allgemeine Mitteilbarkeit zurückzuführen. Endlich glaubt der Verfasser, dass von einem objektiven Prinzip, als dem letzten Grunde der Schönheitserklärung, bei Schopenhauer ohne Bruch mit seinem System nicht die Rede sein könne, und dass dem Geiste der Schopenhauer'schen Philosophie nur diejenigen Stellen seiner Schriften angemessen sind, in denen die Idee nur in sehr uneigentlichem Sinne als objektives Prinzip bezeichnet wird. Vielmehr ist, um mit Schopenhauers Worten zu sprechen, dem aesthetisch Fühlenden unbewusst, der eigentliche Gegenstand seiner Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens. Dass aber die Geistesvermögen in gefälligem Verhältnis zusammenstimmen und in der Art zusammenstimmen, welche alles Objekt für den Menschengeist erst zum Objekte macht, dass sie also dem der Schönheitsverehrung Hingegebenen die freudige Ahnung von seiner, des Subjekts, Herrschaft über die Materie erwecken, ist auch der aus den Tiefen des Kantischen Systems sich ergebende Grund des Lustgefühls am Schönen.

Köln a. Rh. N. A. N.

Lorenz, Theodor, Dr. Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1897. 48 S.

Schopenhauer nennt als seine Lehrer in erster Linie Kant und Platon. Wenn man nach seinem System, wie es fertig vor uns liegt, urteilt, so scheint es, dass der Einfluss Platons weit zurücksteht hinter dem Kants, dass er nur ein sekundärer war und sich auf die Aesthetik beschränkte. Dagegen zeigt nun die vorliegende Abhandlung, hauptsächlich an der Hand der Aufzeichnungen, welche Schopenhauer in den Jahren des Werdens seiner Philosophie machte (sie füllen in dem von der kgl. Bibliothek in Berlin aufbewahrten handschriftlichen Nachlass die beiden als „Erstlingsmanuskripte" bezeichneten Bände), dass man keinesfalls in genetischem Sinne von einer sekundären Einfügung der Ideenlehre in das System reden darf. Es gab eine Zeit, in der sich Schopenhauer gegen das Kantische „Ding an sich" noch durchaus ablehnend verhielt, während sich seine eigne Philosophie gänzlich auf die Platonische Ideenlehre stützte. Letztere wurde damals nicht nur für die Aesthetik verwertet, sondern auch für die Ethik, welche für Schopenhauer an erster Stelle stand: er wollte eine Philosophie schaffen, die „Ethik und Metaphysik in Einem" sei. Dem „Ding an sich" gegenüber vertrat er damals die Ansicht seines Lehrers G. E. Schulze: es sei Kant nicht gelungen, über das Dasein oder Nichtsein von „Dingen an sich" etwas auszumachen. Noch die Abhandlung über den Satz vom Grunde

zeigt (in ihrer ersten Auflage) diesen Standpunkt; eine Vergleichung dieser 1. Auflage mit den späteren ist auch deshalb wichtig, weil manche Widersprüche, welche in die letzteren durch spätere Aenderungen hineingekommen sind, auf diese Weise ihre Erklärung finden. — Als dann Schopenhauer den Begriff „Ding an sich" in sein Denken aufnahm, geschah es auf die Weise, dass er das Kantische „Ding an sich" mit der Platonischen „Idee" identifizierte und annahm, es handle sich nur um verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Er statuierte also zunächst eine Vielheit von „Dingen an sich". Als er dann — wohl unter Einfluss des Spinozismus und der indischen Philosophie — zur Lehre von einer absoluten metaphysischen Einheit fortschritt, liess er die völlige Identität zwischen „Idee" und „Ding an sich" fallen. Es gab jetzt für ihn nur ein „Ding an sich", während die Vielheit der „Ideen" gleichsam als Uebergangsstufe zwischen dieses und die Erscheinungswelt trat.

Dem nie ausgeglichenen Widerstreit zwischen der Platonischen Metaphysik und der von Schopenhauer zu einer Metaphysik umgestalteten Kantischen Erkenntnistheorie entsprechend, lassen sich in seinem System 2 verschiedene Gedankenreihen aufzeigen. Die eine wird in vorliegender Schrift als die „metaphysische" bezeichnet, die andere als die „psychologische", weil innerhalb der letzteren der als „Ding an sich" bezeichnete „Wille" ein psychologischer Begriff ist, innerhalb jener dagegen ein metaphysischer, insofern er hier mit dem „intelligiblen Charakter" identifiziert wird. Verschiedene Widersprüche, vor allem in den Ausführungen über das Verhältnis zwischen der metaphysischen und der physischen Welt, erklären sich aus dem Widerstreit dieser beiden Gedankenreihen.

Erwähnt mag noch werden, dass sich beiläufig Gelegenheit findet, die vielberufene Bouterwek-Frage zu erörtern und vielleicht zu erledigen.

Berlin. Th. L.

Drews, Arthur, Dr. phil., Privatdocent d. Philos. a. d. Techn. Hochsch. Karlsruhe. Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die spekulative Philosophie. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1897 (XIV u. 322 S.).

Die gesamte neuere Philosophie von Descartes bis auf die Gegenwart steht unter dem Zeichen des Cogito ergo sum, d. h. sie glaubt im Ich, in der eigenen inneren Wahrnehmung das reale Sein als solches unmittelbar zu erfassen. Die spekulativen Systeme eines Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel etc., aber auch die verschiedenen Standpunkte der Erfahrungsphilosophen sind nur ebenso viele Versuche, vom Cogito ergo sum aus das reale Sein zu deuten und die möglichen Ansichten, die implicite bereits in jenem Fundamentalsatz des Descartes verborgen liegen, herauszusetzen und für sich darzustellen. Allein jeder Versuch, auf diesem Wege zum Realen zu gelangen, hebt sich durch eine Art von immanenter Dialektik schliesslich selber auf und führt am Ende zu der Einsicht, dass es ein vom Ideellen verschiedenes Reales überhaupt nicht giebt und dass wir uns als blosse Vorstellungen in einer Welt von blossen Vorstellungen befinden. Dies beweist, dass jener Ausgangspunkt nicht der richtige und dass ein wirklicher Fortschritt in der Philosophie nur auf dem völligen Bruch mit dem Cogito ergo sum beruhen kann. Die Ansicht, als ob durch Rückgang auf Kant eine neue haltbare Weltanschauung gefunden werden könnte, ist insoweit irrig, als auch Kant nur ein Glied in der Kette jener Entwicklung

bildet, die aus dem Cogito ergo sum hervorgegangen ist und sich jetzt erschöpft und ausgelebt hat. Insoweit jedoch Kant mit diesem seinem prinzipiellen Standpunkt gebrochen und die Unrealität des Ich und der inneren Wahrnehmung behauptet hat, kann derselbe uns in der That auch heute noch als Wegweiser dienen, um die Philosophie aus der Sackgasse, worin sie sich gegenwärtig verrannt hat, wiederum hinauszuführen. Diese Verhältnisse sucht der erste Teil meines Werkes, welcher „das Problem des Ich in der neueren Philosophie" erörtert, darzulegen. Der zweite Teil behandelt „die Metaphysik des Ich" und sucht zunächst durch erkenntnistheoretische und psychologische Erwägungen den Nachweis zu liefern, dass das Ich kein reales Wesen im Sinne des cartesianischen Grunddogmas sein kann. Daraus ergiebt sich zugleich die Antwort auf die Frage, ob die moderne Psychologie ein Recht hat, sich als „Wissenschaft von der unmittelbaren Erfahrung" zu bezeichnen. Nach meiner Auffassung ist diese Annahme nur ein Rest von erkenntnistheoretischem naivem Realismus, der in der inneren Erfahrung so wenig Geltung hat, wie in der äusseren Erfahrung: es ist eine Reihe der wichtigsten Probleme innerhalb der Psychologie nur lösbar, wenn man jene Ansicht fallen lässt, worin sich gleichfalls nur das Cogito ergo sum auf psychologischem Gebiete spiegelt. Indem sich zeigt, dass auch in der Selbstwahrnehmung kein reales Sein zu finden ist, sondern dieses ganz und gar aus dem Gebiete der bloss empirischen Psychologie hinausfällt, so spitzt sich dadurch die Untersuchung zu einer metaphysischen Erörterung des Seelenwesens zu, in welcher ich die Grundlinien desjenigen zu ziehen versucht habe, was man auch wohl als „Philosophie der Psychologie" bezeichnet. Nur auf einem dem Cogito ergo sum entgegengesetzten Standpunkt sind die grossen Probleme des absoluten Ich, oder der absoluten Persönlichkeit, der persönlichen Unsterblichkeit und der Freiheit lösbar oder gewinnen sie doch wenigstens ein neues Aussehen. Darum genügt es doch schliesslich nicht, bloss an Kant anzuknüpfen, um durch Orientierung an der Vergangenheit eine neue philosophische Weltanschauung zu gewinnen, sondern man muss vielmehr bis auf resp. hinter Descartes zurückgehen, in dessen Cogito ergo sum alle Fäden der neueren Philosophie zusammenlaufen, und worin auch die Kantische Philosophie im Grunde wurzelt.

Karlsruhe. A. D.

Cornelius, Hans, Dr., Privatdocent a. d. Univers. München. Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Leipzig, B. G. Teubner, 1897. XV u. 445 S.

Das Buch enthält die Ausführung des Programms, welches ich in meinem Aufsatz „das Gesetz der Uebung" (Viertelj. f. wiss. Philos. Bd. XX, S. 45 ff., vgl. die Anzeige „Kantstudien" Bd. I, S. 474) entwickelt habe. Zur Begründung einer rein empirischen Theorie der psychischen Thatsachen werden zunächst die elementaren Faktoren aufgesucht, welche allem Wechsel unserer Erlebnisse zu Grunde liegen, und ohne welche somit dieser Wechsel, der zeitliche Verlauf und Zusammenhang unserer Erlebnisse nicht zu stande kommen könnte. Auf die Verwandtschaft dieser Untersuchung mit derjenigen der Kantschen Analytik habe ich bereits in dem oben erwähnten Aufsatze hingewiesen. Von den mannigfachen Beziehungen, welche zwischen den von diesem Ausgangspunkte her gewonnenen Resultaten und denjenigen der Untersuchungen Kants bestehen, können hier nur die wichtigsten angedeutet werden; die ausführliche Darlegung dieser Beziehungen bleibt einer späteren Publikation vorbehalten.

Die Analyse, welche zur Erkenntnis jener elementaren Faktoren unserer Erfahrung führt, lässt zugleich den Mechanismus erkennen, vermittels dessen sich aus jenen Faktoren das Ganze unserer Erfahrung aufbaut. Dieser Aufbau vollzieht sich mit Hilfe zweier Arten von Begriffen: der „Wahrnehmungsbegriffe", durch welche die Eigenschaften gegebener Bewusstseinsinhalte als solcher prädiciert werden, und der „empirischen Begriffe", vermittels deren jene Inhalte als Glieder grösserer Zusammenhänge beurteilt werden — womit also nicht bloss über die gegebenen Inhalte selbst, sondern noch über weitere, im Anschluss an die ersteren zu erwartende Erlebnisse etwas ausgesagt wird. Auf dem Mechanismus der empirischen Begriffsbildung beruht unsere Ueberzeugung von der „objektiven Existenz" der Dinge. Die Analyse dieses Mechanismus und der darauf gegründeten Begriffe der „objektiven Existenz" und des „Gegenstandes" unserer Wahrnehmungen giebt die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der „Dinge an sich" an die Hand. Die Ergebnisse dieser Analyse scheinen mir einerseits die Betrachtungen Kants über den „transcendentalen Gegenstand" (in der ersten Aufl. d. Kr. d. r. V.) in willkommener Weise zu ergänzen; andererseits scheinen mir dieselben alle aus dem Problem des „Dinges an sich" erwachsenen Schwierigkeiten und Widersprüche zu beseitigen. Die Weltanschauung, zu welcher diese Betrachtungen führen, — der „naive Realismus" — erweist sich als identisch mit dem transcendentalen Idealismus in dem Sinne, der diesem Ausdrucke (in völliger Unabhängigkeit von Kants Raumlehre) in der Lehre von den „Paralogismen d. r. V." (in der ersten Aufl. d. Kritik) und in der „Antinomie d. r. V." (Abschn. 6 u. 7) zukommt.

Der Mechanismus der empirischen Begriffsbildung giebt, wie über die Entstehung des Gegenstandsbegriffes, so auch über diejenigen unserer geometrischen Begriffe und den Ursprung der geometrischen Axiome Aufschluss. Die Ergebnisse der hierauf bezüglichen Untersuchungen stehen indes mit der Kantschen Raumlehre keineswegs in Einklang.

Auf die Untersuchungen über die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori über Wahrnehmungsbegriffe, über den Ursprung notwendiger und allgemein giltiger Erkenntnisse aus der Erfahrung, über das Wesen des Kausalgesetzes, über Naturnotwendigkeit sei hier nur kurz hingewiesen; ebenso auf die bei Besprechung der Grenzen der Kausalerklärung versuchte, von der Kantischen abweichende Lösung der dritten Antinomie. Die Betrachtungen über den Wertbegriff führen zu einer mit Kants Ethik enge verwandten Theorie der Moral. In ebenso naher Beziehung stehen die Betrachtungen des Schlussabschnittes über den Schönheitsbegriff zu den Ergebnissen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

Bezüglich näherer Inhaltsangabe sei auf den von der Verlagshandlung ausgegebenen Prospekt und das dem Buche beigegebene detaillierte Inhaltsverzeichnis verwiesen.

München. H. C.

Litteraturbericht.

I.

(Von Barth, Eisenhofer, Ellissen, v. Kügelgen und Maier.)

von Wenckstern, A. Marx. Leipzig, Duncker & Humblot, 1896. 265 S.

Wenckstern scheint, um Marx' Lehre recht klar und deutlich zu beleuchten, die Methode zu befolgen, dass er sie ihren Gegensätzen gegenüberstellt und darum mit philosophischen Theorien vergleicht, zu denen Marx gar keine genetische Beziehung hat. Nur so lässt sich die Einfügung des Kapitels „Schopenhauer und der Marxismus" erklären. Es ist dies ein reines Uebungsthema, das zur Erklärung der Genesis des Marxismus nichts beiträgt.

Nicht viel anders steht es mit dem Kapitel „Kant und der Marxismus", das den Schluss des Buches bildet (S. 253—265). W. vergleicht nun die Erkenntnistheorie Kants mit derjenigen von Marx, der aber überhaupt keine hatte, sondern wahrscheinlich, wie Engels, auf dem Boden des naiven Realismus stand und mit diesem meinte, durch das Eintreffen des bei dem Experimente erwarteten Ergebnisses würde Kants Meinung von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich widerlegt. Marx bedurfte der Erkenntnistheorie auch gar nicht. Die Wirtschaft beruht auf menschlichem Begehren und auf Technik. Es genügen also für ihre Probleme Psychologie und Technologie.

Dagegen lässt v. W. die einzige Beziehung, die möglicherweise zwischen Kant und Marx besteht, ganz unberührt, nämlich die Fortwirkung des naturrechtlichen Freiheits- und Gleichheitsbegriffes bei Marx. Kants Rechts- und Staatslehre ist bekanntlich von diesem Begriffe beherrscht. „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." (Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre § C.) Und die „bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen als einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann", gehört zu den von dem Wesen des Staatsbürgers unabtrennlichen Attributen. (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre § 46.) Marx glaubt zwar aus der Geschichte erkannt zu haben, dass diese allgemeine Freiheit und Gleichheit nie, sondern immer Ungleichheit, Gegensatz und Klassenkampf bestanden hat. „Ohne Gegensatz kein Fortschritt" ruft er in Bezug auf die Vergangenheit aus. Im Widerspruche hiermit hofft er für die Zukunft zwar Fortschritt, jedenfalls spricht er nie von dessen Ende, aber zugleich auch Aufhören aller Gegensätze; die bürgerliche Ordnung der Wirtschaft ist die letzte antagonistische, mit ihrem Schwinden wird jeder Klassenkampf erlöschen. Sollte hier nicht ein starkes Nachwirken der politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts zu Grunde liegen? Und war nicht vielleicht unter anderem Kants Rechtslehre von einigem Einflusse auf Marx, da er mindestens durch Hegel's Kritik (Philosophie des Rechts § 29, § 44) auf sie geführt werden musste? — Dies hätte v. W. untersuchen müssen, wenn er die Beziehungen von Marx zu Kant feststellen wollte. Was er jetzt giebt, ist blosse Schulübung.

Leipzig. P. Barth.

v. Hartmann, Eduard. Kategorienlehre. Leipzig 1896. H. Haake. XVI, 556 S. Gr. 8. (A. u. d. T.: Ed. v. Hartmann's ausgewählte Werke, Bd. X.)

Der Verfasser hat nach S. VII des vorliegenden Buches eine „Geschichte der Metaphysik“ verfasst, ohne bis jetzt zu ihrer Veröffentlichung gelangt zu sein. Die Geschichte der Kategorienlehre wird darin in ausführlicher Weise zur Darstellung kommen. Das Verhältnis Hartmanns zur Kantischen Erkenntnislehre, dem bisher seine Schrift: „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung“ und der Aufsatz: „Kant und die heutige Erkenntnistheorie“ (in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart“, Leipzig 1885, S. 244—260) gewidmet waren (vgl. übrigens auch „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus“, insbesondere was die Kategorieen betrifft, S. 96 ff.), wird dann auch etwas deutlicher bestimmt werden können. Indessen enthält bereits das vorliegende Werk einzelne Bemerkungen, die in den „Kantstudien“ nicht unerwähnt bleiben dürfen.

Nach S. 95 befindet sich E. v. H. mit Kant in Uebereinstimmung, wenn er behauptet, dass die Bestimmungen der Zeitlichkeit, z. B. Succession und Simultaneität, von der Kausalität (oder was dasselbe sage, von der Finalität) abhängig seien, dass das Prius und Posterius in der Zeitfolge bestimmt seien durch die Stellung der Glieder zu einander als Ursache und Wirkung (oder Mittel und Zweck), und dass diejenigen Phasen verschiedener Veränderungsabläufe zeitlich koïncidieren, die miteinander in Wechselwirkung, Realopposition oder Kooperation stehen (denn alles Gleichzeitige in der Welt wirke gegen- oder miteinander, wenn auch diese Wirkungen unter Umständen verschwindend klein sein mögen). Kants Irrtum bestehe nur darin, dass er einerseits geglaubt habe, durch eine dem Individualbewusstsein immanente Kausalität das leisten zu können, was nur die absolute, unbewusste Kausalität zu leisten vermöge, und dass er andererseits die partiellen Veränderungsreihen als gesonderte Kausalitäten, statt als zusammengehörige Glieder der einen allumfassenden Kausalität, aufgefasst habe. — „Von Kant ist unbewusste Anschauungsform und bewusste Formanschauung beständig verwechselt worden, und seine Schule hat diese Verwechselung beibehalten“ (S. 127). — „Während bei Aristoteles der Schwerpunkt der Kategorienlehre auf die Reflexionsbegriffe fällt und die meisten spekulativen Kategorien mit Unrecht als Prinzipien behandelt werden, weist Kant die „Reflexionsbegriffe“ grundsätzlich aus seiner Kategorientafel hinaus, obwohl er thatsächlich doch wieder unter der Gruppe der „mathematischen Kategorien“ eine Menge derselben mit aufnimmt. Der Schwerpunkt der Kategorientafel liegt bei ihm allerdings in den spekulativen, oder, wie er mit richtiger Ahnung sagt: dynamische Kategorien; aber warum er neben diesen einige der Reflexionsbeziehungen in die Kategorientafel aufnimmt, andere unter die Reflexionsbegriffe verweist, hat er nicht angegeben“ (S. 195). — Bezüglich der synthetischen Urteile a priori lässt sich Hartmann, wie folgt, vernehmen: „Nur ein Denken, das selbstthätig seinen Inhalt produziert, ohne von einer nachzubildenden Wirklichkeit abhängig zu sein, nur ein urbildliches Denken, das allen seinen Gedanken zugleich objektive Realität verleiht, könnte synthetische Urteile hervorbringen; aber ein solches schöpferisches Denken hat wiederum mit Urteilen nichts mehr zu schaffen, weil es keine abstrakten Begriffe bildet. Im diskursiven, bewussten Denken giebt es keine synthetischen Urteile, im intuitiven, unbewussten Denken giebt es keine synthetischen Urteile.

Kant gelangte eben dadurch zu der irrtümlichen Annahme vom synthetischen Urteilen a priori, weil er das apriorische, synthetische, schöpferische Denken in das bewusste, diskursive Denken hineinzog und hinüberspielte. Er verkannte, dass die synthetische Intellektualfunktion rein unbewusst ist und sich nicht in der Form des Urteils vollzieht, dass aber das bewusste Urteilen weder eine apriorische, noch eine synthetische Funktion in dem Sinne ist, dass sie den analytischen Urteilen entgegengesetzt werden könnte" (S. 239 f.) — Nach S. 274 f. haben die kosmologischen Antinomien Kants auf dem Boden des transscendentalen Realismus und des dynamischen Atomismus gar keinen Sinn mehr, was in der Schrift „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik", S. 197—215, näher ausgeführt ist. — Der Verfasser betrachtet als die Kategorien des spekulativen Denkens neben der Kausalität und Substantialität die Finalität. Die letztere sei trotz ihrer grossen Bedeutung auf die Autorität Kants hin längere Zeit hindurch nicht als echte Kategorie angesehen worden, weil man nur die bewusste und nicht die unbewusste Finalität gekannt, sich mit Recht gegen die Uebertragung der bewussten Finalität auf die Weltordnung und die Dinge gesträubt habe, und ebenso mit Recht doch nur einen Begriff von objektiver Giltigkeit als reine Kategorie habe gelten lassen wollen. Dennoch erfülle schon bei Kant der Begriff der Zweckmässigkeit thatsächlich alle Ansprüche, die er an eine Kategorie, sowohl als Verstandesbegriff als auch als Vernunftbegriff stellen könne. In seiner Kategorientafel habe er an Stelle der Wechselwirkung (cfr. auch S. 384 des vorlieg. Buches) stehen müssen, die gar keine neue Kategorie neben der Kausalität sei (S. 436). Thatsächlich habe auch Kant in der Kritik der Urteilskraft der Finalität die Rolle einer Kategorie, ja sogar die der Urkategorie zugewiesen, die über allen anderen stehe. Seine Unterscheidung einer regulativen und konstitutiven Giltigkeit des Zwecks sei in dieser Gestalt offenbar unhaltbar, und habe nur die Grundlage, dass dem Zweck im allgemeinen wie im einzelnen Falle nicht mit apodiktischer Gewissheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit eine reale Bedeutung zugeschrieben werden könne. Genau dasselbe gelte aber für die Kategorie der Ursache auch, obwohl Kant das nicht zugebe. Er verwerfe die konstitutive Giltigkeit der Finalität im Realen nur darum, weil ihm eine bloss wahrscheinliche Erkenntnis unter der Würde der Wissenschaft zu sein scheine; an Stelle einer wahrscheinlichen konstitutiven Giltigkeit, die er verschmähe, begnüge er sich mit einer problematischen regulativen Giltigkeit, während doch die erstere wissenschaftlich von höchstem Werte, die letztere aber schlechthin wertlos sei, sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht. In der That haben alle Ausführungen Kants über die Teleologie in der Natur nur für denjenigen einen Wert, der ihnen nicht eine bloss regulative, sondern eine konstitutive Bedeutung beimesse, und Kant selbst hätte sie gar nicht so schreiben können, wenn er ihnen nicht doch im Grunde seines Herzens eine uneingestandene konstitutive Bedeutung zugeschrieben hätte. Nur in ästhetischer Hinsicht scheine es ihm mit der rein regulativen Auffassung Ernst zu sein (S. 437 f.). — Im übrigen sei auf meine Anzeige des Werkes im „Literarischen Centralblatt", Jahrg. 1897, Nr. 18, Sp. 560 f., verwiesen.

Ludwigshafen a. Rh. H. J. Eisenhofer.

Faggi, A., Prof. nella r. università di Palermo. Sulla natura delle proposizione logiche. Palermo. A. Reber 1898. Gr. 8°. 30 S.

In einer früheren Schrift (s. Kantstudien I, S. 282 u. 430) beschäftigt sich

Faggi mit F. A. Lange's Hauptwerk, der Geschichte des Materialismus; die Schrift „Sulla natura della proposizione logiche“ ist im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Langes, von Cohen herausgegebenen „Logischen Studien“ unter Berücksichtigung einschlägiger Schriften von Hankel, Grassmann, Masci, Schröder, Dedekind, Baumann, Bode und Jevons. Der Grundgedanke der Log. Stud. ist bekanntlich, dass die zwingende Notwendigkeit, mit welcher die technischen Lehrsätze der Logik ihr Recht behaupten, keineswegs eine Folge der bloss analytischen Natur dieser Sätze, sondern vielmehr eine Folge der mit der Demonstration verbundenen Anschauung, also eines synthetischen Elementes sei. „Die Sphärenbilder für die Begriffsverhältnisse erscheinen jetzt nicht mehr als bloss zufällige Veranschaulichungsmittel, bei denen die Konsequenz leicht an irgend einem Punkte aufhören könnte; sie sind vielmehr die notwendige Grundlage der logischen Technik selbst, die nach keinem Punkte über den Kreis der räumlichen Anschauung hinauskommt.“ (Log. Stud., S. 78.) Gegen diesen Satz Langes hat sich sofort Widerspruch erhoben (vgl. die Recension im Litterar. Zentralblatt 1877, S. 1529 ff. und die von Hugo Sommer in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1877, Stück 32). Ausführlich hat sich dann Rudolf Seydel in seiner Schrift „Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange“ (Halle 1889) und zwar durchaus polemisch mit Langes Schrift beschäftigt. Diese Auseinandersetzungen scheint Faggi, wie ja bei dem in Palermo lebenden Gelehrten sehr erklärlich ist, nicht gekannt zu haben. Faggi gehört nicht zu denen, welche die Möglichkeit einer Logik in mathematischer Form leugnen; er hält sie durch die Arbeiten eines Boole, Jevons, Schröder für erwiesen und er giebt auch zu, dass sich aus den von Lange vorgeschlagenen Figuren die Evidenz der logischen Grundbeziehungen ergebe. Da die Logik und die Mathematik die einzigen apodiktischen Wissenschaften seien, die einzigen rein formalen d. h. aprioristischen, so sei es nicht wunderbar, dass die Operationen der einen wie der anderen sich mit denselben Symbolen ausdrücken liessen. Nicht aber ist es Faggis Meinung, dass die Logik völlig in Algebra und Geometrie aufgehen und so ihren Charakter als besondere Wissenschaft verlieren müsse, was nach ihm die Konsequenz der Boole'schen und Lange'schen Anschauungen wäre. Lange wollte übrigens jedenfalls diese Konsequenz nicht. Sagt er doch an einer Stelle seiner Schrift (S. 75): „Die entsprechenden mathematischen Sätze erscheinen hier als Spezialfälle der logischen.“ Dem Hauptgedanken der Logischen Studien nun widerspricht auch Faggi, sonst ein grosser Verehrer Langes. Er sagt S. 26 „Obwohl die Mathematik sich auf Anschauung stützt, entspringt [hierauf ist wohl der Ton zu legen, wenn der Satz nicht dem oben mitgeteilten Zugeständnis Faggi's an Lange's logische Figuren widersprechen soll] doch der Satz von der Identität und dem Widerspruch, von dem sie beständig Gebrauch macht, nicht aus der Anschauung.“ Er beruft sich hierbei Lange gegenüber auf Kant und wie Seydel wirft er Lange vor, er vermenge hier eine logische Frage mit einer psychologischen. Auch in der Frage nach der Stellung der Zahl zu den Begriffen des Raumes und der Zeit ist Faggi mehr auf Kants als auf Langes Seite.

In einem künftig erscheinenden Werke „Le mie idee“, dem man mit Interesse entgegensehen kann, verspricht der italienische Gelehrte, sich abermals ausführlich und abschliessend über Lange's Philosophie auszusprechen.

Einbeck. O. A. Ellissen.

Lange, Friedrich Albert. Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten. Aus dem Nachlass des Verfassers herausg. von Dr. O. A. Ellissen. Kl. 8 (XVI u. 94 S.)

Manche werden vielleicht der Meinung sein, dass die Veröffentlichung dieser fragmentarischen Schrift besser unterblieben wäre. Der Herausgeber war der Ansicht, Lange stehe hoch genug, dass eine Schrift, in der seine eigensten Anschauungen besonders ausführlich zur Darstellung kommen, auch in unvollendeter Gestalt Bedeutung habe und dass andrerseits die Schrift neben Anfechtbarem und Seltsamem des Vortrefflichen und das Verständnis unseres grossen Dichters Fördernden noch mehr enthalte. Ob es freilich geraten, das Büchlein, wie Lange in der Einleitung meint, dem Schüler selbst in die Hand zu geben, ist wohl fraglich. Für den Lehrer aber und jeden tiefer angelegten Verehrer Schillers dürfte es eine willkommene Gabe sein. Der erste Abschnitt behandelt das Verhältnis von Philosophie und Poesie zunächst im allgemeinen. Lange fasst Kants Bedeutung dahin auf, dass durch ihn das alte Ziel der Philosophie, die absolute Wahrheit, als eine Unmöglichkeit beseitigt ist, und dass es dagegen als zulässig anerkannt ist, eine Ideenwelt in die Philosophie hineinzuziehen, welche ihre Berechtigung nicht auf einen Beweis stützt, sondern auf die einfache Thatsache, dass sie dem menschlichen Gemüte mit Notwendigkeit entsteigt. Wir haben nun eine kritische Philosophie und eine positive. Die letztere aber, damit kommen wir auf Langes bekannten, aber oft angefochtenen Lieblingssatz: diese ganze positive Philosophie, welche in so geschlossener abgerundeter Form erscheint und auf so wandelbaren individuellen Prinzipien beruht, gehört unter den Oberbegriff der Dichtung. Alle Spekulation aus blossen Ideen ist Kunst. Lange erörtert nun, ob für diese Art Begriffsdichtung etwa auch die poetische Darstellungsform möglich sei, was unter Hinweisung auf Lucrez nicht völlig verneint wird. Von Schiller urteilt jedenfalls Lange, dass er in seiner Gedankenlyrik in höherem Grade Philosoph sei als in seinen Abhandlungen und dabei doch zugleich durch und durch Dichter. Uebrigens bricht mitten in diesen Erörterungen, ja mitten im Satze der erste Abschnitt ab. Im zweiten Abschnitt, „die Philosophie der Ideendichtung“ kommt Lange dann schon auf einzelne Schillersche Gedichte wie „Resignation“ und „Freigeisterei der Leidenschaft“ zu sprechen und findet dabei, dass Schiller in gewisser Beziehung schon Kantianer gewesen sei, ehe er die Schriften des Philosophen gekannt habe. Vor allem aber erfolgt hier eine vorläufige Besprechung des Hymnus „Ideal und Leben“, wobei Lange eine überraschende Analogie zwischen Schillers Lehre vom Schönen und der christlichen Lehre von der Erlösung konstatiert. Dieser Gedanke der ästhetischen Erlösung wird bekanntlich auch am Schluss von Lange's Hauptwerk erörtert, und der Herausgeber hat geglaubt, die betreffende Stelle im Anhang mitteilen zu sollen, da leider die Erörterung im Kommentar wieder unvollendet abbricht. Es folgen nun die Erläuterungen einzelner Gedichte: „Macht des Gesanges“, „Poesie des Lebens“, „Tanz“, „Ideal und Leben“, „Genius“, „Ideale“. Ueberall zeigt sich hier Lange's feinsinniger, tiefeindringender Geist, und mit souveräner Ueberlegenheit wird manche flache und schiefe Auslegung von Vorgängern wie Hofmeister und Julian Schmidt beseitigt. So wenig denn auch viele Philosophen mit dem einleitenden allgemeinen Teile einverstanden sein werden, so rückhaltlose Anerkennung dürfte dieser Kommentar finden, von dem eben nur zu bedauern, dass er nicht alle philosophischen Gedichte Schillers

umfasst. Bekanntlich hat Lange in Zürich sowohl wie in Marburg vielbesuchte und mit Begeisterung gehörte Vorlesungen über das gleiche Thema gehalten, und zwar noch in seiner letzten Lebenszeit, während die nun gedruckte Schrift im wesentlichen aus den Jahren 66 und 67 stammt. Dem Herausgeber könnte nichts erwünschter sein, als wenn etwa einer der damaligen Zuhörer sich veranlasst fühlte, aus Nachschriften jener Vorlesungen das vorliegende Fragment zu ergänzen.

Einbeck. O. A. Ellissen.

Wegener, Richard, Dr. (Prediger und Erziehungsinspektor am Schindlerschen Stift in Berlin). A. Ritschl's Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte kritisch untersucht. Leipzig, A. Deichert Nachf. 1897. (IV u. 127 S.)

Der Verfasser beabsichtigt dem Leser den Werdeprozess, den die Idee des Reiches Gottes seit hundert Jahren bis auf Ritschl durchgemacht hat, vor Augen zu führen. Er ist daher bestrebt, das Vorhandensein dieser Reichgottesidee bei Joh. Jak. Hess, Reinhard, Friedr. Brenner, Kant, Stäudlin, Storr, Tieftrunk, Fichte, Schott, de Wette, Marheineke, Boehme und Theremin nachzuweisen. Dieser an sich nicht uninteressante historische Excurs ist freilich, von Kant abgesehen, für das Verständnis der Dogmatik Albrecht Ritschl's nicht von Bedeutung. Statt dessen hätten wir ein näheres Eingehen auf die neuere einschlägige Litteratur (so z. B. auf die treffliche Schrift J. Köstlin's: „Religion und Reich Gottes", Gotha 1894, cf. S. 19 u. 183 ff.) gewünscht. Der Verfasser ist sich „bewusst, mit vollkommener Vorurteilslosigkeit an die Prüfung der neuen und etwas vermehrten Auflage der Kantischen Ideen herangetreten zu sein" (S. 125). Er glaubt in der durchgängigen Teleologie des Kant-Ritschl'schen „Reiches Gottes" „den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Situation, in der wir uns heute befinden", gefunden zu haben (S. 12). Damit stimmt nun allerdings die folgende Erklärung Ritschls (cf. dessen „Rechtfertigung und Versöhnung", 3. Aufl. III, S. 13) durchaus nicht überein: „Wenn man die Eigentümlichkeit des Christentums bloss nach dem teleologischen Moment, dem Zweck des sittlichen Gottesreiches bestimmen wollte, so würde man seinen Charakter als Religion verkürzen. Diese Seite am Christentum soll nun offenbar gemacht werden durch Schleiermachers Formel: ‚in welchem alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung'." Im 9.—11. Kapitel wird von Wegener die Reichgottesidee bei Kant kritisch beleuchtet und an der Hand Herders energisch beanstandet, wobei der Verfasser wenig Verständnis für die Bedeutung Kants bekundet. Dasselbe Urteil fordert der sehr paradoxe Satz: „Nie wäre Kant von den Toten auferstanden, hätte Schopenhauer ihn nicht erweckt" (S. 97) heraus. Liegt doch die immer zunehmende Bedeutung der Kantischen Philosophie für unsere Zeit vielmehr in der ethischen, müssiger Spekulation abholden Grundrichtung derselben. Diesem Bedürfnis hätte aber auch ohne Schopenhauer Rechnung getragen werden müssen. Ebenso wenig Verständnis wie für den grossen Königsberger beweist Wegener auch für den Göttinger Theologen, indem er sich bemüht, die „vollkommene Identität" des Kantischen und des Ritschl'schen „Reiches Gottes" nachzuweisen (S. 120). Leider gilt nun aber hier in besonders hohem Masse die Wahrheit des alten Satzes: „Si duo dicunt idem, non est idem." Ist doch im Grunde die Abhängigkeit Ritschls von Kant eine rein formale, was auch Schoen („Les origines de la

théologie de Ritschl") nicht erkannt hat. Zwar hat Ritschl den vor hundert Jahren von Kant in den Vordergrund gerückten Gedanken des „Reiches Gottes" zum Fundamentalsatz seines Systems gemacht, wie dies z. B. F. H. R. Frank in seinem „System der christ. Wahrheit" inbezug auf das „Absolute" Hegels gethan hat, ohne dass jemand Anstoss daran genommen hätte. Zudem hat Ritschl die rein moralische Kantische Münze religiös umgeprägt. Diese Umprägung dürfte am besten durch Parallelstellung der beiderseitigen Definitionen des „Reiches Gottes" bewiesen werden. Kant definiert das „Reich Gottes" als „Vereinigungspunkt unter der Fahne der Tugend", vorgestellt unter dem Bilde eines „moralischen, durch blosse Vernunft erkennbaren Reiches Gottes" (cf. m. Buch „Kants Auffassung von der Bibel", S. 57 u. 62). Dagegen schildert Ritschl das „Reich Gottes" als „die Organisation des gemeinsamen Handelns aus dem Motiv der Liebe, ermöglicht durch die Gnade und Treue Gottes, in dessen Liebesgedanken der Stifter dieses Gottesreiches, Christus, ewig als Herr und Haupt desselben praeexistiert hat."

Es dürfte aus dem angeführten klar geworden sein, dass von einer theologischen Spekulation vor 100 Jahren, jetzt „von Ritschl erneuert", keine Rede sein kann. Zudem dürfte wohl kein vorurteilsloser Leser dem Satz des Verfassers: „sein Büchlein sei keiner Partei zu Liebe und keiner zu Leide geschrieben" (III), zustimmen können. Dürfte der Ursprung dieser Schrift doch viel mehr aus dem Stossseufzer des Verfassers: „Gott bewahre uns vor den neuen Propheten" (S. 36), denen „Idolatrie mit dem Reiche Gottes" (S. 126) vorgeworfen wird, zu erklären sein.

Leipzig. C. W. v. Kügelgen.

Pfleiderer, Edmund. Zur Frage der Kausalität. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. (Dem Kanzler der Universität Tübingen, Karl von Weizsäcker, zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum mit den Glückwünschen der phil. Fakultät gewidmet). Tübingen 1897. 4°. 77 S.

In der Einleitung scheidet der Verf. Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi oder richtiger ratio judicandi) und Sachgrund (causa essendi oder besser causa fiendi), um zunächst kurz auf den Satz vom Grund einzugehen. Derselbe ist kein einzelner, kurz und knapp formulierbarer Grundsatz, wie etwa das Gesetz des Widerspruchs oder das des ausgeschl. Dritten. Er ist vielmehr „die leitende und massgebende Generalüberzeugung betreffend die Vernunftkonstitution und das Wesen der Wahrheit als solches". Die Wahrheit selbst wird durch zwei innerlich zusammengehörige Züge charakterisiert: Die objektivsachliche, von jeder nur psychologischen und associationsmässigen Nötigung sich abhebende Notwendigkeit und die überpersönliche Allgemeingültigkeit. Die Sätze aber, die als wahr zu bezeichnen sind, besitzen diesen Vorzug entweder durch Selbstevidenz oder durch Anlehnung an Selbstevidentes. Sie bilden eine Vernunftwelt des Denkbaren, deren Ur- und Grundgesetz die durchgängige Bezogenheit der Gedankenmomente auf einander, ihr ausnahmsloses Füreinander- und innerliches Miteinandersein, die Abhängigkeit des einen von den andern ist, — dasselbe Gesetz, das in Kants Formel „Einheit des Selbstbewusstsein" und dann wieder in seiner logischen Fassung des Gottesbegriffs zum Ausdruck kommt. Aber die Abhandlung will nicht von dem logischen, sondern von dem Sachgrund, genauer von der bewirkenden Ursache, noch bestimmter: von der causa transiens reden. Und zwar soll dieselbe vom logisch-erkenntnistheoretischen,

nicht vom metaphysischen Gesichtspunkt aus untersucht werden. In freiem Anschluss an Hume wird nun der „naive, sensualistisch-empirische Kausalglaube zersetzt“ und zunächst festgestellt, dass „Kausalzusammenhang im Sinne des notwendigen Zusammengehörens von Verschiedenem nichts ist, was in äusserer oder innerer oder endlich auch in einer beides vereinigenden sinnlichen Wahrnehmung gegeben wäre und von ihr gefunden werden könnte.“ Aber eine notwendige Verknüpfung zweier Geschehnisse lässt sich auch nicht aus der Wiederholung identischer Fälle empirisch-induktiv erschliessen. So entsteht die Frage, wo wir die sicher anzunehmende Heimat unseres Begriffs zu suchen haben? Hume selbst leitet die Kausalschlüsse aus Assoziationen ab, auf welche das wiederholte Aufeinanderfolgen zweier in räumlicher Kontinuität stehender Prozesse geführt hat. Aber damit ist die subjektiv-psychologische Notwendigkeit an die Stelle der objektiv-sachlichen gesetzt. Richtig ist nur die ‚grundsätzliche Wendung zum Subjekt‘. Der Kausalgedanke kann nur ‚aus der Tiefe des Bewusstseins heraus seine wahre Rechtfertigung erhalten‘. Allein, verlangen wir zum blossen psychologischen Faktum unseres kausalen Schliessens die logische Berechtigung, so kann sie nirgends anders liegen, als in der Tiefe des λόγος oder der ‚reinen Vernunft‘. Auf diesen Weg hat uns Kant gewiesen. Doch kann seine Lösung des Rätsels als keine abschliessende betrachtet werden. Bedenklich ist schon der Sinn, in welchem er die Apriorität der ‚Kategorie‘ der Kausalität annimmt: der Kausalitätsgedanke, der doch „eine Annahme über das Verhalten des Objektes im Unterschied vom Subjekt“ ist, wird zu einem blossen inneren Ordnungsprinzip (für den Bewusstseinsstoff) verflüchtigt. Auch die „transsc. Deduktion“ ferner, durch welche der Nachweis der, übrigens mit Recht nicht psychologisch-genetisch, sondern logisch gefassten Apriorität ergänzt und der eigentliche Rechtsgrund der Kategorieen ermittelt werden soll, litt an verschiedenen Gebrechen. Der Beweis soll geführt werden, indem gezeigt wird, dass ohne die Kategorieen, insbesondere ohne die der Kausalität ‚kein einheitliches Selbstbewusstsein oder anders ausgedrückt keine Erfahrung möglich sei‘. In der 1. Formel hat Kant ohne Zweifel eigentlich das hyperindividuelle Bewusstsein im Auge, und in dieser Deutung ist sein Gedanke bleibend wertvoll. Allein im begrifflichen Drang der Gedankenarbeit wirft er empirisch-individuelles Bewusstsein und ‚Bewusstsein überhaupt‘ durcheinander. Was nun aber die andere Wendung anlangt, dass ohne die Kategorieen keine Erfahrung möglich sei, so ist diese ‚Erfahrung‘ identisch mit Erfahrungswissenschaft, genauer mit Naturwissenschaft. Allein muss denn eine solche Erfahrung, ein solches Wissen sein? Die Lücke, die Kant hier unstreitig lässt, sucht in unseren Tagen eine ‚ethisierende‘ Richtung auszufüllen, indem sie die Erkenntnis als eine sittliche Pflicht deduziert. Aber auf der Kantischen Linie liegt diese Ergänzung sicher nicht. Und sachlich empfiehlt es sich, höher zu greifen, zurückzugehen auf die ‚noch ungeteilt theoretisch-praktisch-wertfühlende Vernunft, kurz die Vernunft als solche, ehe sie sich noch differenziert hat, deren innerstes Wesen das Absolutheitsbewusstsein ist, die Vernunft, die sich als das Ein und Alles weiss, als jenes alte ἓν καὶ πᾶν, in welchem Sein und Denken, Ethik und Logik ihre letzte einheitliche Wurzel haben.‘ An dieser Allvernunft haben die menschlichen Individuen Anteil: sie sind gleichsam Vernunftpunkte. Darauf gründet sich der Lebensmut wahrer Wissenschaftlichkeit, in welchem ‚sich nicht sowohl eine Grundpflicht, als vielmehr ein souveränes Grundrecht der menschlichen Vernunft

regt', und damit zugleich die Berechtigung zur Anwendung der Stammbegriffe unseres Verstandes, insbesondere auch des Kausalgedankens, auf das Reale. Die Frage ist nur noch, ob sich im Realen, in der objektiven Welt ,gewisse Andeutungen, Spuren oder Symbole der Vernunft finden, welche für unsere kausale Vernunftausdeutung die konkrete Handhabe bilden und eine bestimmte Auffassung im gegebenen Fall ermöglichen'. Dem ist in der That so. In den besonderen, empirischen — von Kant und seinen Nachfolgern vernachlässigten — Fällen, in welchen „gewisse Prozesse in der Welt der Veränderung namentlich durch ihre raumzeitliche Kontinuität eine enge Assoziation, die durch die öftere identische Wiederholung verstärkt wird, im Bewusstsein des Auffassenden eingehen", liegen schon für das natürliche Denken ebensoviele Rätselfragen: zwei Vorgänge sind zwei und doch wieder nicht zwei, sondern einer. Darauf giebt es keine andere Antwort als die: die beiden Ereignisse müssen innerlich zusammengehören so, dass das eine das andere bestimmt, fordert, bedingt. So wirken empirische Verhältnisse als ,Pressionsmittel für das Herausspringen des kausalen Gedankens'. Dieser Begriff selbst ist ein Bestandteil jener „Urkonstitution unserer Gedanken- und Vernunftwelt", die das eigentliche Objekt des Satzes vom Grund ist. Aber wenn wir den Kausalgedanken in die gegebenen Thatbestände eindeuten, so entnehmen wir das Recht dazu dem Grundglauben an die „wesentliche Vernunftnatur auch der Welt des Nicht-Ich, an die Rationalität allüberall, also auch in der Welt der Dinge und des realen Geschehens". Mit dem „Satz vom Grund" jedoch und seinem Korrelat, dem Glauben an die Rationalität der Welt, hängt innerlich zusammen das Identitätsgesetz, d. h. die Ueberzeugung von der Identität der Vernunft und darum auch der Wahrheit mit sich selbst, und der dem Identitätsgesetz zur Seite gehende Glaube an „die geist- und begriffsartige Festigkeit, an die gediegene, im Wechsel den Wechsel überragende Identitätsnatur" der Wirklichkeit, der zufolge den besonderen Kausalgesetzen eine über den einzelnen Fall weit hinausragende Bedeutung, schlechthinige Allgemeingültigkeit zukommt. Damit ist die Aufgabe, die sich die Abhandlung stellte, gelöst: das objektive Recht des Kausalgedankens ist im engern Bezirk seiner natürlichen Entstehung und Anwendung nachgewiesen. Zum Schluss wird noch kurz die programmgemäss zurückgestellte Frage nach der „Allgeltung des Kausalgesetzes", nach der Berechtigung des „generellen Kausalgesetzes" oder, wie es auch genannt wird, des „All-Kausalgesetzes" (gemeint ist das, was man gewöhnlich „Kausalprinzip" nennt im Unterschied von dem Kausalbegriff und dessen Anwendung auf besondere Fälle) berührt. Die Formel dürfte jedenfalls nur lauten: jede Veränderung hat ihre (äussere oder innere) Ursache; aber auch in dieser Fassung bedarf das Gesetz noch einer Einschränkung. — Die Arbeit lässt deutlich erkennen, dass der Verfasser, wie er selbst sagt, „sich gern und dankbar an Sigwart und Lotze anschliesst". Die letzten Voraussetzungen für die Lösung seiner Aufgabe gewinnt er aber, indem er Kant nach der Hegel'schen Richtung hin umbildet.

Tübingen. H. Maier.

II.

(Vom Herausgeber.)

Lutoslawski, Wincenty. The Origin and Growth of Plato's Logik, with an account of Plato's Style, and of the Chronology of his writings. London, Longmans, Green and Co. 1897. 547 S.

W. Lutoslawski ist den Lesern der „Kantstudien" bekannt durch seine interessante Abhandlung über „Kant in Spanien" (I, 217—231). Lutoslawski ist ein hervorragendes Beispiel der heutigen Internationalität der Wissenschaft. Derselbe ist ein geborener Pole, er hat auf der damals noch deutschsprachlichen Universität Dorpat seine Studien begonnen unter Teichmüller und seine erste Publikation geschah in deutscher Sprache. Er wurde hierauf Professor an der russischen Universität Kasan, lebt jetzt, verheiratet mit einer spanischen Dichterin, in Spanien; er hat seine neue Theorie über die Chronologie der Platonischen Dialoge zuerst der französischen Académie des Sciences morales et politiques in Form eines Mémoire vorgetragen, und hat dieselbe nun ausführlich in einem englisch geschriebenen Werke dargelegt. Dieses Werk verdient alle Beachtung durch seine Methode und durch seine Resultate und durch die letzteren hat es auch, wie wir sehen werden, enge Beziehungen zu Kant. Ueber die Methode, bei der eine solche Beziehung nicht vorhanden ist, genügen daher einige Worte. Lutoslawski hat die bisher von ca. 20 Forschern, aber vereinzelt und ohne Zusammenhang angewandte Methode stilistischer Massstäbe als chronologischer Anhaltspunkte in ein System gebracht. Was Campbell, Blass, Dittenberger, Siebeck u. A. begonnen haben, hat er zur Vollendung zu bringen gesucht. Er nennt dies die stylometrische Methode, weil Vergleichungen der Häufigkeit gewisser Stileigentümlichkeiten ihr Prinzip bilden. Auf Grund der bisherigen Untersuchungen stellt Lutoslawski 500 „Peculiarities of Plato's Style, observed in 58000 cases" zusammen, und kommt auf Grund derselben zu einer neuen chronologischen Gruppierung der Platonischen Dialoge, welche nun im zweiten Teile durch Untersuchung des Inhalts bestätigt wird. Auch Lutoslawski unterscheidet drei Hauptperioden der Entwicklung der Platonischen Philosophie, aber er bestimmt diese 3 Perioden anders, als je vor ihm geschehen ist. Am meisten berührt er sich mit den bisherigen Auffassungen in der Annahme eines „Socratic Stage of Plato's Logic" (Euthyphro, Apologie, Crito, Charmides, Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus, Gorgias): Plato steht noch auf dem Boden socratischer Begriffsbildung. Die zweite Hauptperiode: The Middle Platonism ist charakterisiert durch die Ideenlehre; sie ist vorbereitet durch Cratylus, Symposion und Phaedo, und vollendet in der Republik und im Phädrus; in dieser Periode lehrt Plato einen dogmatischen, objektiven Idealismus: die Ideen sind ihm überempirische, transsubjektive Wesenheiten, („outside particulars and outside the individual soul" 360). Mit dem 50. Lebensjahre aber tritt bei Platon der Bruch mit diesem Dogmatismus ein, und er lehrt von nun ab an Stelle des dogmatischen einen kritischen Idealismus; diese „Reform of Plató's Logic" ist entwickelt im Theaetet und im Parmenides, und auf ihr ist dann eine „New Theory of Science" aufgebaut im Sophisten, Politicus und Philebus, während sodann Timäus, Critias und Gesetze „the latest developments of Plato's thought" enthalten. Das Charakteristische und Neue dieser Auffassung ist die Behauptung, dass Plato in der

Blüte seines Mannesalters, im 50. Lebensjahre, aus dem „dogmatischen Schlummer" erwacht sei und von da ab einen kritischen Idealismus gelehrt habe. „It is ascertained that the theory of ideas, generally believed to be the unique form of Plato's Logic, was only a first attempt of the Philosopher to settle the difficulties of the relation between Knowledge and Being; and that, when past fifty, he produced a new logical system, in which he anticipated some conceptions of modern philosophy, arriving at the recognition of the substantial existence of the individual soul and substituting a classification of human notions for the intuition of divine ideas" (Preface). Die Beziehungen zu Kant, welche nun Lutoslawski hierbei konstatiert, können wir in drei Gruppen bringen: wir unterscheiden eine formale, eine historische und eine sachliche Beziehung. Die erstere, formale, besteht in dem Parallelismus der Entwicklung der beiden grossen Philosophen. „There is one very striking analogy between Kant and Plato. Kant undertook a critical reform of his earlier convictions after having reached the age of fifty, and the same was the case with Plato. It is not surprising that philosophers arrive late at the full maturity of their thoughts" etc. (361). „It is strange that Schleiermacher should not have profited in this regard by the example of Kant's evolution from dogmatism to criticism; he would then have been less confident in representing dogmatism as the latest stage of Plato's thought" (37). Schleiermacher, Hermann und Zeller machen den gemeinsamen Fehler, die dialektischen Dialoge (Theaetet, Parmenides, Sophist, Politicus, Philebus) vor das Symposion und die Republik zu setzen, während sie weit hinter diesen liegen. „This error produces a complete distortion of the true view of Plato's philosophical career. It is as if some eminent critics proposed to look upon Kants Kritik der reinen Vernunft as a juvenile excentricity, and to seek the chief contents of Kant's philosophy in his Nova Dilucidatio" (191, 349). Soviel über den formal-äusserlichen Parallelismus. Der zweite historische Zusammenhang zeigt sich nun in der Bestätigung der Auffassung, welche die Platonischen Ideen bei Kant gefunden haben. Bekanntlich hat Kant in der Kr. d. r. Vern. eine „mildere Auslegung" der Platonischen Ideenlehre proponiert; die „Hypostasierung" derselben scheint ihm nur Sache der „hohen Sprache" und des „übertriebenen Ausdrucks" zu sein; im Grunde scheint ihm Plato dieselben als Vernunftbegriffe im Kantischen Sinne verstanden zu haben. Diese Auffassung Kants wird nun nach der Meinung Lutoslawskis durch seine eigene Untersuchung bestätigt, insofern dies Platos eigentliche Auffassung in seiner kritischen Periode gewesen sei (26f.), die er im Grunde auch schon in seiner zweiten Periode gehabt habe; nur habe er hier seine wahre Meinung durch „Allegories" und „Fiction" selbst entstellt (339f. 361). Wird so die historische Auffassung Kants, die er von Platons Ideenlehre hat, vollauf bestätigt, so wird damit eben auch drittens der sachliche Zusammenhang zwischen Kant und Platon viel enger als man bisher angenommen hat: man kann und muss Platons kritische Ideenlehre als eine Anticipation der Kantischen Lehre auffassen. Schon im Phädrus „ἰδέα and εἶδος are used in a meaning which is identical with the idea as conceived by Kant, a necessary concept of reason" (340, cfr. 223 und bes. 447). „We need not fear to deprive Kant of his originality if we come to the conclusion that Plato toward his later age understood the ideas in very much the same way as Kant" (361). „In his later stage of thought he antecipated that new course of philosophy which led Descartes two thousand years

later to seek the origin of all knowledge in individual consciousness, and Kant to seek in the categories a priori forms of all appearances“ (525). „Plato and his great pupil Aristotle are generally counted among the idealists, notwithstanding many differences between them. The psychological view is a modern one, chiefly supported by Kant. If we could show that in his later age the father of Idealism came near to psychologism, and that he had misunderstood by his pupils and readers for two thousand years—this discovery could change the general aspect of the history of logic“ (33) — und diesen Beweis glaubt der Verf. in seinem Werk erbracht zu haben. — Unter eine vierte Gruppe von Beziehungen können wir einige sonstige Aehnlichkeiten zwischen Kant und Platon zusammenfassen, auf welche der Verf. aufmerksam macht; so die Vorausnahme der „praktischen Vernunft“ Kants durch das Platonische *λογιστικόν* (278), so die Coïncidenz einiger Stellen des Platonischen „Parmenides“ mit der Antinomienlehre (406), so „the identification of physical movement with qualitative change“ im Platonischen „Theätet“, die sich erst wieder bei Kant finde (367, 525).

Wie man sich auch zu der Methode und zu den Resultaten des Lutoslawski'schen Werkes stellen mag — es wird nicht verfehlen, die „Platonische Frage“ wieder aufs neue in Bewegung zu bringen durch seine kühnen Konzeptionen, welche durch grossen Scharfsinn und ausgebreitete Gelehrsamkeit gestützt werden.

Fischer, Kuno. Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. Heidelberg, C. Winter.

Erster Band: Descartes' Leben, Werke und Lehre. Vierte neubearb. Aufl. 1897.

Neunter Band: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Zweite neubearb. Aufl. 1898.

„Jubiläumsausgabe“ hat der Verleger diese neue Auflage des Gesamtwerkes genannt, zum 25jährigen Jubiläum der so erfolgreichen Lehrthätigkeit K. Fischers in Heidelberg, und zum 50jährigen Jubiläum der Doktorpromotion desselben in Halle. Zur Feier der letzteren haben die „Kantstudien“ eine eigene kleine Festschrift aus der Feder Windelbands: „Kuno Fischer und sein Kant“ dem Jubilar dargebracht, welche als erster Artikel dieses Bandes wiederabgedruckt ist. Daselbst wurde die Eigenart der historischen Kunst K. Fischers, sowie die besondere Stellung, welche das Kantwerk desselben in seiner Gesamtgeschichte der neueren Philosophie einnimmt, aufs hellste und schärfste gekennzeichnet. „Wenn Kant einmal von sich sagt, er wolle nicht Philosophie, sondern philosophieren lehren, so hat Kuno Fischer diese Maxime auf die Geschichte der Philosophie übertragen; sie ist ihm nicht nur der sachgetreue Bericht darüber, was die Philosophen gelehrt haben, sondern die Neuerzeugung ihrer ewigen Probleme und die lebendige Mitarbeit an den notwendigen Versuchen ihrer Lösung.“ In der That, Fischer versteht als ein Meister die so seltene Kunst, nicht nur den Gedankenkosmos der einzelnen grossen Philosophen in seiner naturnotwendigen Genesis und in seiner organischen Gliederung zu durchleuchten, sondern auch einerseits das dauernd Wertvolle der einzelnen Systeme, andererseits die aus ihrem eigenen Schoos geborenen neuen Probleme, die Fermente der Weiterentwicklung deutlichst herauszustellen — mit einem Wort: er macht das Studium der Geschichte der Philosophie zu einem Studium der Philosophie selbst.

Geschiche der Philosophie darf niemals im archivarischen Aufstöbern des Vergangenen, im philologischen Durchsuchen des Kleinkrams aufgehen: als ein Mittel zur Philosophie selbst muss sie dieser dienend sich eingliedern als organisch-notwendiger Teil derselben. Es ist daher, nebenbei bemerkt, ein Mangel, dass weder in der Paulsen'schen noch in der Külpe'schen „Einleitung in die Philosophie" die Geschichte der Philosophie in diesem Sinne zu ihrem Recht gekommen ist.

Für Kant und das Kantstudium hat Kuno Fischers Werk aber noch eine besondere Bedeutung, auf welche ebenfalls Windelband deutlich aufmerksam gemacht hat: sein Kantbuch „ist insofern der Höhepunkt seines ganzen Werkes, als er zuerst darin, ohne selbst Kantianer zu sein, die geschichtliche Erkenntnis zum Ausdruck gebracht hat, dass Kants Philosophie den Höhepunkt des modernen Denkens bedeutet, dass in ihr alle Fäden der früheren Philosophie zusammenlaufen, um von ihm mit gesättigter Kraft wieder auszugehen . . . So durchleuchtet ihm die Kantische Sonne ebensosehr die Zukunft wie die Vergangenheit."

Diese bedeutsamen Vorzüge der K. Fischer'schen Darstellung kommen in besonderem Masse zur Geltung in dem ersten, nun in 4. Auflage vorliegenden Bande, welcher René Descartes gewidmet ist (der latinisierte und verstümmelte Name „Cartesius" war, wie Fischer constatiert, demselben selbst zuwider, was freilich nicht verhindert, dass wir, der Bequemlichkeit halber, auch fernerhin von der „Cartesianischen Philosophie" sprechen werden). Ein Meisterstück historischer Darstellungskunst ist die 145 S. umfassende allgemeine Einleitung in die neuere Philosophie, welche wie eine grossartige Ouvertüre alle Motive der Geschichte der Philosophie in wunderbar durchsichtiger Verflechtung wiederklingen lässt. Schon hier wird auch jener Gedanke angeschlagen, welcher allmählich auf die Höhe des Kantischen Systems hinaufführt: der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist der menschliche Geist, ihre Hauptaufgabe „die menschliche Selbsterkenntnis im Grossen". Nicht als ob diese Hauptaufgabe zu allen Zeiten als solche erkannt worden wäre: „aber so oft es geschah, war damit zugleich in dem Bildungsgange der Philosophie ein entscheidender Wendpunkt eingetreten, wie im Altertum durch die sokratische Epoche und in der neuen Zeit durch die Kantische. Es lässt sich leicht zeigen, dass die Bedeutung dieser Wendepunkte sich über die gesamte frühere und die gesamte folgende Philosophie erstreckt, dass sie in Rücksicht auf jene die Frucht, in Rücksicht auf diese den Samen bilden, dass sie die vorhergehende Philosophie durchgängig vollenden, die folgende durchgängig beherrschen. Und so wird es klar und durch die geschichtliche Erfahrung selbst bestätigt, dass die menschliche Selbsterkenntnis das Grundthema aller Systeme ausmacht: aller, wenn man diese nicht vereinzelt, sondern in ihrem inneren Zusammenhange betrachtet" (9). Wer so spricht, wird der Kantischen Philosophie eine beherrschende Rolle zuschreiben müssen, — und so klingt denn auch (S. 145) diese grossangelegte und feinsinnige Einleitung aus in die geschichtliche Notwendigkeit des Erkenntnisproblems, das Thema des Kritizismus: welches, wenn es auch vorbereitet war durch die Früheren, doch erst in Kant seinen klassischen Vertreter fand.

Auch Descartes war in jenem Sinne ein Vorgänger Kants. Am Schlusse zieht K. Fischer alle Fäden zusammen, welche von Descartes zu Kant hinüberführen. Schon jener stellt Raum und Zeit als „Elementarvorstellungen hin, welche allen übrigen zu Grunde liegen und ohne welche keinerlei Vorstellung der Dinge möglich sei." Ja ihm schon erschien in der weiteren Erwägung die Zeit als

ein blosser modus cogitandi, als ein Begriff, „den unser Denken macht und irrtümlich für eine Beschaffenheit der Dinge selbst ansieht.“ Wie später Kant, so hat auch Descartes die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung bejaht: der einzige Grund, warum er die Idealität desselben verneint, ist ihm die Wahrhaftigkeit Gottes. Derselbe Grund hätte ihn aber auch nötigen sollen, auch die sinnlichen Qualitäten der Eigenschaften der Körper an sich gelten zu lassen. Aber immerhin, er hat die Raumvorstellung als eine „notwendige Handlung unserer Intelligenz“ erkannt, und darin hat er Kant vorgearbeitet, der aber dann überhaupt die ganze Fragestellung änderte und vor allem nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Erkennens fragt und diese Frage aus der organischen Natur des Erkennens selbst heraus beantwortet, während Cartesius, der gelegentlich auch diese Frage aufgeworfen hat, bei ihrer Beantwortung die Wahrhaftigkeit Gottes als einen Deus ex machina unorganisch hereinbringt. Aehnlich wie bei Kant streitet man bei Descartes, wann ihm die Erleuchtung zu seinem System gekommen sei: denn auch er spricht genau mit denselben Worten wie Kant von einem „Licht“, das ihm aufgegangen sei: es ist das Jahr 1619 nach K. Fischers Feststellung, als Descartes im November in Neuburg a. D. sich im Kriegsquartier aufhielt. Wie von Kant, so ist auch von Cartesius Manches uns verloren gegangen; aber auch hier ist mancher interessante Fund zu verzeichnen. Von dem Göttinger Manuskript, welches das Gespräch des Studenten Franz Burman mit Descartes im Jahre 1648 wiedergiebt, hat K. Fischer in der neuen Auflage (S. 414) auf Grund der Mitteilung von C. Adam in Dijon einen sehr interessanten Auszug gegeben. Das Manuskript wird in die neue grosse Pariser Cartesius-Ausgabe kommen, von welcher vor kurzem der I. Band erschienen ist. Den Prospekt desselben hat K. Fischer S. 274 mitgeteilt.

Obgleich aus der Schule Hegels kommend, so hat Kuno Fischer doch Schopenhauer, welcher jenen so masslos geschmäht hat, mit einer wahrhaft bewundernswerten Objektivität dargestellt. Ungleich anderen Historikern, aber mit vollem Recht sieht er in Schopenhauer einen den anderen Klassikern unserer Philosophie gleichgeordneten, aus Kant hervorgegangenen Denker. Gewiss, auch er hebt die schwerwiegenden Mängel des Systems hervor, und weist nach, wie die einzelnen Stücke desselben nicht überall zusammenstimmen: aber er ist der Meinung: „Die Stücke enthalten Bleibendes von unvergänglichem Wert“ (514). „Wenn man den Philosophen richtig zu verstehen und zu beurteilen vermag ... so wird die Beschäftigung mit ihm ... Frucht tragen. Von Schopenhauer ist mehr zu lernen als von Zarathustra“ (Vorr.). „Wenn man ihn zu Ende gehört hat, so ist es sehr fraglich, ob man ihm Recht giebt, aber sicher ist, dass man ihn nie wieder vergisst“ (9). Dass Schopenhauer das Wertvollste, was er hat, der Anregung durch Kant verdankt, daraus hat er kein Hehl gemacht; ja er hat bekanntlich durch seinen stetigen Hinweis auf Kant hauptsächlich zur Erneuerung des Kantstudiums beigetragen. So hat denn auch K. Fischer mit Recht den Zusammenhang Schopenhauers mit Kant überall in den Vordergrund treten lassen. Schopenhauer selbst hat sein Verhältnis zu Kant einmal in das Bild gekleidet: sein Werk verhalte sich zu dem Kantischen, wie die Staarbrille zur Staaroperation (47. 53). „Als er die Kantische Lehre durchdrungen hatte, sah er die Aufgabe vor sich, die zu lösen war. In ihrer Lösung hat das Studium Platos ihm den Weg gezeigt“ (28). „Die Synthese zwischen Plato und Kant“ hat daher K. Fischer ganz besonders stark betont (S. 47. 336); man erlebt es mit, wie beide Systeme

im Kopfe Schopenhauers zusammentreffen und eine neue fruchtbare Verbindung eingehen. Eine wie grosse Bedeutung bei Schopenhauers Auffassung Kants die vermeintlichen Unterschiede der I. und der II. Auflage der Kr. d. r. V. spielen, ist bekannt; bemerkenswert ist, dass auch heute noch immer K. Fischer hierin ganz auf Seite Schopenhauers sich stellt (S. 80). Wie bei dieser Spezialfrage, so spielt ja überhaupt die Frage nach dem Ding an sich die Hauptrolle in Schopenhauers Denken. Während infolge der Fichte'schen Kritik bei Schelling und Hegel dieses Problem (das freilich bei ihnen in anderer Form weiterlebte) ganz zurückgetreten war, freut sich der alternde Schopenhauer, dass dieses Problem aus seiner Jugendzeit infolge des Einflusses seiner Philosophie wieder aufs Tapet gebracht worden ist (108), denn dies eben ist ihm „das Kantische Rätsel, die Frage nach dem Ding an sich" (161): darin hat der Neukantianismus ja nun allerdings eine ganz entgegengesetzte Richtung eingeschlagen. Den engen Anschluss Schopenhauers an die erste Zeit der durch Kant hervorgerufenen Erörterungen charakterisiert K. Fischer mit Recht auch durch Hervorhebung des Zusammenhanges Schopenhauers mit Reinhold — ein bisher übersehener Punkt (207 ff.), welcher noch eingehenderer Untersuchung wert wäre. Bemerkenswert ist der Nachweis, dass Kant bei dem Ding an sich an den Willen dachte, zwar nicht zuerst, wohl aber im Laufe der Entwicklung der kritischen Philosophie selbst (487 ff.): Schopenhauer habe — was freilich auch sonst oft geschah und auch heute nicht selten geschieht — die höchst wichtige Thatsache völlig ausser Acht gelassen, dass die ganze Lehre innerhalb der kritischen Periode selbst sich entwickelt hat, dass die Sache in der Kritik der Urteilskraft ganz anders steht, als in der Kr. d. r. V. Das Uebersehen und Unterschätzen der Entwicklung ist ja, wie K. Fischer nachher allgemein durchführt (495 f.) „das Grundgebrechen des ganzen Systems". Ein weiterer Grundfehler Schopenhauers ist nach K. Fischer sodann die merkwürdige Verquickung des Kantischen transscendentalen Idealismus mit dem französischen Sensualismus, wodurch Schopenhauer in eine unheilbare Antinomie hineingeriet (507 ff.). Die Darstellung zeigt dann auch den Hervorgang Nietzsches aus Schopenhauer (524). Ueber die Anordnung der einzelnen Lehren Schopenhauers bei K. Fischer liesse sich streiten: dass Ansichten, welche in den Parerga und Paralipomena geäussert werden, in die Hauptdarstellung eingeflochten worden sind (bes. S. 213—230 und 245—268), erscheint nicht zweckmässig und stört den Zusammenhang. Aber das ist nur ein nebensächlicher Punkt. Auch in diesem Schlussband des ganzen zeigen sich die glänzenden Eigenschaften des Geschichtsschreibers der neueren Philosophie in vollstem Masse.

Heinze, Max. Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. II. Band: Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. 8. Aufl. Berlin, Mittler u. S. 1897. 527 S.

Mit dem Referat über den I. Band dieses Werkes eröffneten wir den Litteraturbericht des vorigen Jahres (I, 443), und wir freuen uns, den Litteraturbericht dieses Jahres durch die erfreuliche Mitteilung bereichern zu können, dass nun unterdessen der II. Band des in der neuen Auflage gänzlich umgestalteten Werkes erschienen ist. Die „Geschichte der Philosophie der Neuzeit" nahm bekanntlich früher einen der drei Bände des Ueberweg'schen Werkes ein: immer mehr aber stellte sich mit den Jahren die Notwendigkeit heraus, die Neuzeit,

den für uns wichtigsten Abschnitt, eingehender zu behandeln und insbesondere die Philosophie der Gegenwart viel ausführlicher als bisher zu berücksichtigen. Schon die erste Hälfte der Philosophie der Neuzeit (bis incl. Kant) erfuhr infolgedessen mancherlei wichtige Erweiterungen. Aber die nun vorliegende zweite Hälfte ist grossenteils ein ganz neues Werk geworden. Die wenigsten Veränderungen weist die schon bisher vortreffliche Darstellung der grossen, aus der Kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme auf; eingeschoben wurde hier eine bisher fehlende „Allgemeine Uebersicht" (§ 1), und ein eigener Paragraph (§ 6) über Krause, welcher bis jetzt noch immer als ein „Geistesverwandter Schellings" nur nebenbei aufgeführt worden war; dass ihm nun die Ehre einer eigenen Stellung zu Teil geworden ist, ist als eine That historischer Gerechtigkeit nur lebhaft zu billigen; sucht doch auch er in selbständiger und eigenartiger Weise über den Kantischen Subjektivismus zu einem objektiven allumfassenden System hinauszukommen, immer teils kämpfend gegen Kant, teils auf ihm fussend. Die Beziehungen dieser grossen Philosophen (Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart, denen sich noch Beneke anreiht) zu Kant sind schon in den früheren Auflagen sorgfältig berücksichtigt.

Vollständig neu bearbeitet ist nun aber „Die Philosophie der Gegenwart". In den früheren Auflagen betrug dieselbe 7 Paragraphen, in dieser Auflage umfasst dieselbe nicht weniger als — 62 Paragraphen; der der Gegenwart gewidmete Raum ist mehr als verfünffacht (von ca. 70 Seiten auf 375 Seiten). Zuerst erleichtert ein eigener Paragraph (§ 11) die Orientierung durch eine „Allgemeine Uebersicht"; der frühere Paragraph: „Anhänger und Gegner Hegels" ist nunmehr in 3 Paragraphen zerlegt (Anhänger Hegels; Aus der Hegelschen Schule hervorgegangener Radikalismus; Gegner Hegels und spekulativer Theismus). Dann folgen die beiden alten Paragraphen: Anhänger Herbarts und Anhänger Schleiermachers, Schopenhauers, Benekes. Der frühere Paragraph: „Rückgang auf frühere Lehren" ist, unter Heranziehung zugehöriger Richtungen, in folgende 7 Paragraphen zerlegt worden: Rückgang auf Aristoteles und andere Philosophen; Der neue Thomismus; Rückgang auf Kant (Neukantianer); Positivismus; Immanente Philosophie oder Philosophie des Gegebenen; Empiriokritizismus; Einwirkung Fichtes. Darauf folgen: Der Materialismus und seine Gegner; Naturphilosophie und Naturwissenschaft, welche früher in einem Paragraphen vereinigt gewesen waren. Aus dem Paragraphen: Neue Systeme: Lotze, Fechner u. a. sind nunmehr 9 Paragraphen geworden: Lotze und ihm verwandte Denker; Fechner; v. Hartmann; Wundt; Der Psychologismus; Dilthey; Weitere neue Systeme; Die absolute Freiheit des Individuums (Stirner; Nietzsche); Einzelne philosophische Disziplinen. Die grösste Erweiterung hat aber der Paragraph gefunden, welcher früher das Werk abschloss: Der gegenwärtige Zustand der Philosophie ausserhalb Deutschlands. Aus diesem einzigen Paragraphen sind jetzt 37 (sage: siebenunddreissig) Paragraphen geworden, in welchen die Philosophie der anderen Nationen im XIX. Jahrhundert von Angehörigen dieser Nationen selbst dargestellt ist. Und dies mit einer Ausführlichkeit, Gründlichkeit und Sachlichkeit, welche die wärmste Anerkennung verdient. Besondere Hervorhebung verdienen die 12 Paragraphen von Ruyssen über die französische Philosophie, die 8 Paragraphen von Credaro über die italienischen Philosophen, sowie die 8 Paragraphen von Hicks über England.

In diesen Berichten über die Philosophie des Auslandes spielt nun natürlich

der Einfluss der Kantischen Philosophie eine teils grössere, teils geringere Rolle, und diese ist es, die uns naturgemäss hier in erster Linie interessiert. So hat Ruyssen die Aufnahme der Kantischen Philosophie in Frankreich, ihre Bekämpfung und Weiterbildung gründlich und objektiv geschildert. Er schildert so z. B. die Beziehungen der Kantischen Philosophie zu Maine de Biran (305), Frau von Staël (307), Cousin (314), Ravaisson und Secrétan (326 ff.), Renan (331), und giebt sodann einen eigenen Paragraphen über die Weiterbildung des Kritizismus durch Renouvier. Es ist sehr zu wünschen, dass dieser Bericht über die selbständige und eigenartige Weiterbildung des Kantianismus durch Renouvier dazu beitragen möge, die Kenntnis dieses in Deutschland leider sehr wenig bekannten Denkers zu fördern, auf dessen Bedeutung wir schon seinerzeit in der „Einführung zu den Kantstudien" hingewiesen haben. Ein weiterer Paragraph ist sodann der „Neuen Metaphysischen Schule", vertreten durch Lachelier und Boutroux gewidmet. Auch bei diesen Philosophen besteht eine sehr enge Beziehung zur Kantischen Philosophie, und die „Kantstudien" rechnen es sich zur Ehre an, gerade den Namen ‚Boutroux' als einen ihrer „Eideshelfer" auf ihrem Titelblatt mit aufführen zu dürfen. Auch der Darsteller der italienischen Philosophie, Credaro, hat die Beziehungen derselben zu Kant, welche schon der verewigte Werner in einer wertvollen Monographie behandelt hat, sorgfältig berücksichtigt; ein eigener Paragraph führt die Ueberschrift: „Studium Kants. Gegner und Anhänger Kants: Galluppi, Rosmini, Testa, Cantoni, Tocco, Turbiglio." Auch hier dürfen wir uns freuen, den bedeutendsten Vertreter Kantischer Ideen und Kantischer Methode, Cantoni, zu den Unserigen zählen zu dürfen. Auch die Darstellung der englischen Philosophie im XIX. Jahrhundert durch G. D. Hicks (unseren Berichterstatter für englische Kantliteratur) muss naturgemäss überall auf die Beziehungen zur Kantischen Philosophie Rücksicht nehmen; dies ist besonders der Fall bei dem Bericht über Hamilton und Mansel, sowie in dem eigenen Paragraphen über den „Kantischen Idealismus", in welchem Coleridge, Carlyle, Ferrier, Hodgson, Green, Bradley, Bosanquet, Adamson und, last not least, Caird behandelt sind, welch letzterer ja auch unseren „Kantstudien" Pathendienste geleistet hat. Was die übrigen Länder betrifft, so kommt für uns noch besonders Schweden in Betracht, in dessen Philosophie, nach Geijers Darstellung, die Kantische Philosophie eine sehr bedeutsame Rolle gespielt hat und noch spielt; aber auch in der Darstellung der philosophischen Entwicklung in Dänemark und Norwegen, in Holland und Polen sind Kantische Einflüsse mehr oder weniger berücksichtigt. Ueber „Kant in Spanien" und „The philosophy of Kant in America" sind die Leser dieser Zeitschrift auf dem Laufenden erhalten worden.

Was so für das Ausland gilt, das gilt natürlich in erhöhtem Masse für Deutschland selbst: überall giebt die Kantische Philosophie den Grundton an. Dies hat Heinze in der von ihm selbst verfassten Darstellung des Zustandes der Philosophie von Hegels Tod bis zur Gegenwart geschildert. Ein eigener Paragraph ist dem „Rückgang auf Kant" gewidmet, in welchem die ganze neukantische Bewegung, auch in der Naturwissenschaft, sowie in der Theologie, übersichtlich dargelegt wird bis zur Begründung der „Kantstudien", an welcher Dilthey, Riehl, Windelband beteiligt sind, von denen die Kantische Philosophie in durchaus selbständiger und eigenartiger Weise weiterentwickelt wird, was in der Heinze'schen Darstellung gebührend hervortritt.

So haben wir denn in dem Heinze'schen Werk eine ungemein wertvolle Bereicherung der philosophischen Litteratur zu begrüssen, da es zum ersten Male eine vollständige Uebersicht über die gesamten philosophischen Bestrebungen der Gegenwart bietet. Die Vorzüge der früheren Bände treten in diesem Schlussband nochmals glänzend hervor: Klarheit der Darstellung, Schärfe und Knappheit der Sprache, ruhige Objektivität des Urteils, unermüdlicher Sammelfleiss in den Litteraturangaben: alles in allem ein Meister- und Musterwerk gelehrter Arbeit.

Höffding, Harald. Rousseau und seine Philosophie (Frommanns Klassiker der Philosophie IV). Stuttgart, Frommann (E. Hauff). 1897 (158 S.).

Geistvoll wie alles, was Höffding schreibt, und anregend im vollsten Sinne des Wortes. Eine eingehendere Besprechung liegt ausserhalb des Rahmens unserer Aufgabe. Wir heben nur folgendes heraus. Auf S. 106 ff. wird der dreifache Naturbegriff Rousseaus entwickelt, der theologische, der naturhistorische und der psychologische, dann heisst es: „dass Rousseau diese drei Bedeutungen des Wortes Natur in einander übergleiten lässt, hat viel Unklarheit bewirkt. Doch muss man sich erinnern, dass erst Kant eine klare Einsicht in den Unterschied zwischen einem Gesichtspunkt oder einer leitenden Idee und einer dogmatisch angenommenen Realität brachte.“ — In einer Anmerkung zu S. 121 wird entwickelt, dass Rousseaus Bestimmung der „vertu“ als Uebereinstimmung zwischen dem individuellen und dem universellen Willen unzweifelhaft grossen Einfluss gehabt habe auf die Entwicklung der Ethik Kants zu derjenigen Form, die sie in seinen Hauptwerken erhielt. Zum vollen Verständnis der definitiven Ethik Kants muss man auf den Einfluss eingehen, den Kants historische Auffassung, die er eben in jenem Zeitraum (nach 1781) entwickelte, auf seine ethischen Ideen gehabt hat. Und an dieser Stelle haben die Ideen Rousseaus ganz besonders auf Kant gewirkt. Es müssen zwei Zeitpunkte statuiert werden, in denen Kant von Rousseau beeinflusst worden ist, der erste um 1762, als der Émile erschien, der zweite um 1783; und dieses zweite Mal sind es besonders der Contrat social und die sozialen Ideen Rousseaus (speziell die Idee der volonté générale), welche Eindruck auf ihn gemacht haben. Diese wertvolle Entdeckung hat Höffding ja nun auch schon in einem eigenen Aufsatz in unsern „Kantstudien“ oben S. 11—21 entwickelt. — Für den Herausgeber der „Kantstudien“ ist dieser Nachweis der zweimaligen Einwirkung Rousseaus auf Kant von besonderem Wert, da derselbe in seinem Kantcommentar (I, 48, 347 f.) ähnlich eine zweimalige Einwirkung Hume's auf Kant behauptet hat. Gegen diese Annahme wurde die „Unwahrscheinlichkeit“ einer solchen zweimaligen Einwirkung geltend gemacht, wobei man das juristische *Ne bis in idem* unberechtigterweise in das psychologische Gebiet übertrug. Nachdem nunmehr Höffding ganz unabhängig, aber ganz ähnlich eine zweimalige Einwirkung Rousseau's auf Kant statuiert hat, wird jene Annahme wohl auch allmählich zur Anerkennung gelangen.

Meinardus, Hermann. David Hume als Religionsphilosoph. (Diss. Erlangen). Koblenz, Kindt und Meinardus 1897. 103 S.

David Hume als Religionsphilosoph — verglichen mit Imm. Kant: so müsste eigentlich der Titel dieser Schrift lauten; denn überall ist der

Verfasser bemüht, Humes und Kants Lehren gegenüber- und zusammenzustellen. Es ist dies in sorgfältiger und gründlicher Weise geschehen, so dass die kleine Schrift als eine erfreuliche Bereicherung der Litteratur zu bezeichnen ist; nur wäre zu wünschen gewesen, dass der Verfasser mit Citaten weniger sparsam gewesen wäre, um die Verifizierung im Einzelnen noch mehr zu ermöglichen. Das Hauptresultat ist, dass Hume dem englischen Deismus gegenüber eine ähnliche Stellung einnimmt, wie Kant dem deutschen Vulgärrationalismus: beide Denker widersprechen diesen Zeitströmungen in den wesentlichsten Punkten und bahnen damit eine neue Auffassung der Religion an, Hume allerdings nur negativ, Kant aber positiv. — Während die Deisten Religion und Philosophie durch eine rationale Religion versöhnen wollen, geht Hume auf Bacon zurück und sucht dessen Trennung von Philosophie und Theologie rücksichtslos durchzuführen: eine rationale Begründung religiöser Annahmen ist für Hume gänzlich ausgeschlossen; Vernunftspekulation giebt es für ihn nicht. Dies zeigt sich besonders bei seiner Kritik des teleologischen Argumentes. Auch Kant kritisiert dasselbe, aber seine Kritik geht tiefer (26); dasselbe ist der Fall bei dem Argument, das von den irdischen Uebeln auf einen überirdischen Ausgleicher schliesst (39). Auch bei der Unsterblichkeitsfrage zeigt sich die tiefere Auffassung Kants (52). In der Wunderfrage nehmen Spinoza, Hume und Kant — aus verschiedenen Gründen — in Uebereinstimmung mit dem Deismus dieselbe streng negative Stellung ein (52—64). Wie weit aber Hume über den Deismus hinausgewachsen ist, zeigt besonders seine Stellung in der Frage nach dem Ursprung der Religion: die Deisten suchen in einem rationellen, Hume in einem irrationellen Prinzip den historischen Erklärungsgrund für die Religion. Es besteht (77) eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Hume'schen und Kant'schen Standpunkt, in Betreff der Entstehung und Beschaffenheit der ursprünglichen Religion. „Bei Beiden sind die Motive der Entstehung der Religion überhaupt nicht theoretischer, wie bei den Deisten, sondern praktischer Natur. Hume erblickt in den Affekten der Furcht und Hoffnung die Quellen der ursprünglichen Religion. Kant leitet den Ursprung der historischen Religionen aus dem praktischen Bedürfnis ab, das Gefallen der Gottheit durch äussere Religionsübungen zu gewinnen.“ Hume und Kant bezeugen, wie auch Lessing, durch ihre Auffassung von dem allmählichen Werden der Religion, den niederen und früheren Erscheinungen derselben gegenüber ein viel gerechteres Verständnis, als die Deisten, welche unhistorischer Weise an den Anfang der Entwickelung die Vernunftreligion selbst setzen, und alle niederen Religionen als Degenerationen dieser angeblichen Naturreligion betrachten. Auch hinsichtlich des empirischen Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit zeigt sich zwischen Hume und Kant, trotz aller prinzipiellen Verschiedenheit, doch eine Verwandtschaft der Auffassungen, indem beide den ungünstigen Einfluss jener auf diese hervorheben, wogegen allerdings nur Kant allein auch das ideelle Korrelat hierzu, das positive Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion, darlegt (99); und indem nun Kant vollends die religiösen Grundwahrheiten als Postulate der praktischen Vernunft wiedereinführt, geht er weit über den ihm sonst so verwandten Hume hinaus.

Gehring, Johannes, Die Religionsphilosophie J. E. von Bergers. (Diss. Erl.). Leipzig, Böhringer 1897.

Johann Erich von Berger (1. Sept. 1772 bis 23. Febr. 1833), seit 1816 Professer der Philosophie in Kiel, ging zuerst von Kant und Reinhold aus, liess sich aber nachher, dem Strom der gährenden Zeit und dem Zug der eigenen spekulativen Natur folgend, von Fichte, Schelling und Hegel beeinflussen. Er hält den Pantheismus für die Grundlage der Religionsphilosophie, aber nur für die Grundlage, denn das Ziel derselben ist ihm der „Theismus der unendlichen Liebe" — und so nennt ihn der Verfasser mit vollem Recht einen „Panentheisten", in dem Sinne, in welchem bekanntlich Krause den Panentheismus verstand, dem ja dann auch Lotze im wesentlichen huldigte. Von Kant entfernt sich Berger aber doch nie ganz. Was ihn an Kant störte, war allerdings der doppelte Dualismus, erstens der Dualismus der zweifachen Vernunft, der theoretischen, welche verneint, und der praktischen, welche bejaht, und zweitens der Dualismus der zweifachen Weltordnung, der empirischen, in welcher das Böse herrscht, und der intelligibeln, in welcher das Ideal, das höchste Gut sich vollendet. Aber neben aller Phantastik herrscht auch ein skeptischer Zug in Berger, der ihn immer wieder auf Kant zurückführte: das zeigt sich besonders in Bergers Auffassung der Gottesbeweise, in welcher sich, wie der Verfasser 75 ff. nachweist, v. Berger im wesentlichen an Kant anschliesst.

Gaupp, Otto. Herbert Spencer (Frommanns Klassiker der Philosophie V.) Stuttgart, Frommann (E. Hauff) 1897. (157 S.)

Ein mit Wärme geschriebenes, mit Geschick abgefasstes Buch, das Spencers Philosophie sehr übersichtlich und durchsichtig darstellt, und wohl geeignet ist, in das Studium desselben einzuführen. Auch die Beziehungen zur Kantischen Philosophie sind nicht übergangen. S. 70 ff. wird die Verwandtschaft des „Unknowable" mit dem „Ding an sich" besprochen. S. 117 wird die eigentümliche Vermittlung erwähnt, welche Spencer zwischen Kantischem Apriorismus und Mill'schem Empirismus vollzogen hat. Es ist nicht zu leugnen, dass die Kritik, welche Spencer an dem reinen Empirismus anstellt, sehr stark durch Kant beeinflusst ist, den Spencer allerdings nur durch das Medium von Hamilton und Mansel kannte; er hat aber doch aus dieser Schule die Ueberzeugung herübergenommen, dass es Urteile giebt, welche ein anderes Wahrheitskriterium haben, als die isolierte Erfahrung des Individuums, dass gewisse Urteile eine Notwendigkeit mit sich führen, welche nicht durch enumeratio simplex erreicht werden kann. Dieses Thema würde noch eingehendere Behandlung erfordern. Mit Recht wird dann S. 122 ff. darauf aufmerksam gemacht, dass Spencer gegenüber Kant richtig eingesehen hat, dass das Entwicklungsgesetz nicht bloss für die physische Welt gilt, sondern auch für die moralische, und überhaupt ein universelles Weltgesetz ist. Durch das Entwicklungsgesetz hat ja Spencer auch den Gegensatz des Empirismus und Apriorismus zu heben versucht. Und durch dasselbe Gesetz sucht er auch den Gegensatz der utilitarianistischen und der intuitionistischen Ethik zu lösen, deren Hauptvertreter wiederum Kant mit seinem kategorischen Imperativ ist (S. 121). So bietet das interessante (mit einem gelungenen Porträt Spencers geschmückte) Buch auch dem Freunde der Kantischen Philosophie mannigfache Anregung.

Grabowsky, Norbert, Dr. med. Kant, Schopenhauer und Dr. Grabowsky, oder wie das deutsche Volk dem Philosophen dankt, der vollendet hat,

was Kant und Schopenhauer vergebens erstrebten. Leipzig, M. Spohr 1896. 24 S.

Dr. med. N. Grabowsky ist, wie er selbst sagt, der Philosoph der Zukunft, und seine Schriften werden der Religion, der Wissenschaft, ja dem ganzen sozialen Leben der kommenden Jahrhunderte das Gepräge aufdrücken. Die sittliche und geistige Weiterentwickelung der Menschheit kann und wird nur an Dr. Grabowsky anknüpfen: er sagt es selbst, denn „er hat vollendet, was Kant und Schopenhauer vergebens erstrebten". Diese haben nur Rätsel aufgestellt, er aber, er hat sie gelöst. Kant hat das Rätsel aufgegeben: Wo liegt die wirkliche Erkenntnis? Dr. Grabowsky hat die Antwort gegeben: in der Verbindung von sinnlichem Wahrnehmen und Denken. Schopenhauer hat das Rätsel aufgestellt: Was ist der Grund des irdischen Elends? Dr. Grabowsky hat die Antwort gefunden: Der Grund des irdischen Elends beruht auf dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft. Dem „Kantkultus" muss im 20. Jahrhundert ein Ende gemacht werden: ein Grabowskykultus muss denselben ersetzen. Es wird wohl so werden: denn er sagt es selbst.

Strümpell, Ludwig. Die Unterschiede der Wahrheiten und der Irrtümer. Leipzig, Abel und Müller, 1897 (58 S.). (S.-A. aus desselben Verf.'s „Vermischten Abhandlungen aus der theoretischen und praktischen Philosophie", Leipzig, Abel und Müller, 1897).

Der unermüdliche Nestor der Herbart'schen Philosophie beleuchtet die Grundprinzipien seiner Lehre in dieser kleinen, aber inhaltsreichen Schrift von einer neuen Seite. Er macht, im Anschluss an Auseinandersetzungen in seinen früheren Schriften, einen Unterschied zwischen psychischem Mechanismus und dessen naturnotwendigen Wirkungen in uns einerseits, und „den nicht mechanisch, sondern frei wirkenden Kausalitäten" und deren Produkten in uns andererseits. Dieser Unterschied deckt sich offenbar so ziemlich mit der Kant-Wundtschen Unterscheidung der passiven Assoziation und der aktiven Apperzeption, ohne dass der Verfasser selbst diese Verwandtschaft betont hat. Jener psychische Mechanismus nun führt und verführt uns mit unausweichlicher Naturnotwendigkeit zu fundamentalen Irrtümern, welche so unvermeidlich sind, dass der Verfasser sie sogar „angeborene" nennt. Diese „Grundirrtümer" sind folgende sechs: 1. Die Seele hält das, was sie sieht, hört, riecht, betastet u. s. w., wieweit sich dasselbe zu einem dauernden Wahrnehmungsbilde ausgestaltet, für ein Ding, d. h. sie verwandelt den unselbständigen Wahrnehmungsinhalt in einen selbständigen Gegenstand. 2. Durch eine analoge „Illusion" verwandelt die Seele den Wechsel ihrer Wahrnehmungszustände in objektive zeitliche Veränderung wirklicher Wesen. 3. Durch Projektion, Figuration und Lokalisation der Empfindungen und Wahrnehmungen entsteht in der Seele „ein System von Illusionen", vermöge deren sie irrtümlich eine Welt räumlicher Dinge sich vorstellt. 4. In den „vierten Grundirrtum ihres nackt-psychischen Empirismus" gerät die Seele, indem der Mensch das in seiner Wahrnehmungswelt stattfindende scheinbare Geschehen als ein wirkliches Geschehen an Dingen ausser ihm sich vorstellt. 5. Das führt dann weiterhin zu der falschen Annahme einer selbständigen Zeit an sich. 6. Wie nach aussen, so verfällt der Mensch auch

nach innen hin dem Irren: er hält das innere wechselnde Geschehen für sein wahres Sein, während hinter dem empirischen Ich erst das wahrhaft seiende Subjekt steckt. Diese Grundirrtümer können nie ausgetilgt werden, und haben auch ihr gutes Recht, insofern sie für das tägliche Leben absolut notwendig sind. Das Denken aber kann und muss dieselben korrigieren, indem es, auf sich selbst gestellt, durch „die Kausalität der zwingenden Gründe“ zu gewissen Grundwahrheiten geführt wird: Diese sind nichts anderes als die vier bekannten logischen Grundsätze, von wo aus der Uebergang zu der Herbart'schen Metaphysik leicht gemacht werden kann. Da der Verfasser selbst aber diesen Uebergang hier nicht vollzieht, so liegt der Hauptton seiner Schrift auf der negativen Seite, auf der Lehre von den „Grundirrtümern“, welche zweckmässiger als ein „System notwendiger Illusionen“ bezeichnet und betrachtet werden. Wie nahe hier der Verfasser dem Kantianismus oder wenigstens einer gewissen Seite desselben steht, hat er selbst nicht gesagt und vielleicht auch nicht gesehen. So müssen wir uns auch damit begnügen, auf die interessante Schrift hinzuweisen, welche vielleicht wertvolle Keime der Weiterbildung enthält.

Couturat, L., agrégé de phil., lic. ès sciences math., doct. ès lettres. De l'Infini mathématique. Paris, Alcan, 1896 (XXIV, 668).

Ein scharfsinniges und gelehrtes Buch, das vielfach seine Spitze gegen Kant und seine Fortsetzer richtet. Ausgehend von einer Analyse des Zahlbegriffes sucht der Verf. zu zeigen, dass Geometrie und mathematische Analysis mit Notwendigkeit zum Begriff der unendlichen Zahl hinführen. Ebenso wird der Begriff der unendlichen Grösse gerechtfertigt. Die Widersprüche, welche im Begriff des actual Unendlichen liegen sollen, rühren her von einer Verwechslung der Zahl und der Grösse. Hieraus zieht der Verfasser dann allgemeine Folgerungen für Erkenntnistheorie und Metaphysik, und sucht, was uns besonders interessiert, die Antinomieen Kants zu lösen, welche sich auf das räumlich und zeitlich Unendliche beziehen. Er schliesst die Kritik der Kantischen Antinomieenlehre u. A. mit folgenden Worten: „la raison n'est pas condamnée à errer irrémédiablement, quand elle s'efforce d'atteindre la totalité des phénomènes et de connaître le monde par des idées pures. En particulier l'idée claire et distincte de l'infini est exempte des absurdités et des contradictions qu'on lui a reprochées, et qui viennent simplement de ce qu'on a cru en trouver l'équivalent dans l'indéfini de l'imagination. Cette idée, nécessaire à la Mathématique, s'impose par là à la spéculation métaphysique et peut avoir une valeur objective; elle peut même servir de fondement problématique à une philosophie de la nature ... Concluons donc, que malgré le criticisme, la Métaphysique reste possible, et que, malgré le Néo-Criticisme, une Métaphysique infinitiste est probable“. Couturat stützt sich bei seinen Positionen im Wesentlichen auf die bekannten Theorieen Cantors über das Actual-Unendliche und die transfiniten Zahlen. Der Annahme der Letzteren steht das alte Prinzip entgegen, wonach eine unendliche Zahl als die grösste aller Zahlen definiert wird. Couturat weist darauf hin, das Niemand Anders als Kant selbst die Unrichtigkeit dieses Prinzips erwiesen habe; denn Kant sage selbst, es sei eine falsche Auffassung des Unendlichen, dass es eine Grösse sei, grösser als jede andere. Also hätten die Neokantianer keine Entschuldigung, wenn sie sich auf ein Prinzip berufen, das ihr Meister selbst als falsch erkannt habe.

Hannequin, A. Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. Paris, Masson 1895 (419 p.).

Zeigt ähnlich wie früher bei uns Lasswitz, dass die atomistische Hypothese eine notwendige Annahme ist, welche aus der Natur unseres Erkennens selbst sich ergiebt. Aber da der Begriff des Atoms Widersprüche zeigt, so kann ihm Realität nicht zugeschrieben werden. Das Atom ist nur eine Idee, kein Ding an sich. Diese phänomenalistische Atomistik ist ganz im Sinne des wohlverstandenen Kritizismus.

Katzer, Ernst. Dr. phil., Past. prim. in Löbau. Kants Bedeutung für den Protestantismus. Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 30. Leipzig, Mohr (Siebeck) 1897. 50 S.

Der Verfasser dieser bedeutsamen Kundgebung hat sich schon durch frühere Arbeiten („Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart", Jhrb. f. protest. Theol. 1878; „Kants Lehre von der Kirche", ibid. 1885—90) als ein gründlicher Kenner Kants nicht bloss, sondern auch als selbständiger Vertreter des Kritizismus bewiesen. In der Kantbewegung, welche seit 25 Jahren in der Theologie so wesentlichen Einfluss gewonnen hat, teils durch Lipsius, teils und ja noch viel mehr durch Ritschl und seine Schüler, besonders Hermann, hat sich der Verfasser durch diese wenn auch wenig umfangreiche, so doch sehr inhaltreiche Schrift eine ehrenvolle Stellung errungen. Die Schrift verdankt — was in ihr nicht gesagt ist — ihren Ursprung einem Vortrag, den Katzer am 12. Mai 1897 in der „Dresdener Theolog. Gesellschaft" gehalten hat. (Vgl. vor. Heft S. 383.) Der lobenswerten Sitte solcher Versammlungen entsprechend, fasste der Verf. damals seine Ausführungen in Thesen zusammen, welche in die Schrift selbst leider keine Aufnahme gefunden haben. Diese Thesen geben in scharfer, knapper Sprache die Anschauungen des Verfassers wieder, so dass wir am besten thun, dieselben in extenso hier einfach abzudrucken:

I. Kants gesamte Philosophie ist in letzter Linie auf das religiöse Interesse gerichtet.

II. Wie Thomas von Aquino der Philosoph des röm. Katholizismus ist, so zeigt sich in der Geschichte der Theologie die Philosophie Kants von hervorragendem Einfluss auf den Protestantismus.

III. Dieser Einfluss erklärt sich aus der inneren Wahlverwandtschaft, die zwischen dem Kantischen System und dem Protestantismus besteht und die sich darin zeigt, dass beide

1. nach der religiösen Seite von dem Ethischen ausgehen,
2. nach der wissenschaftlichen Seite auf rational-kritischem Grunde ruhen.

IV. Wegen solcher innern Wahlverwandtschaft ist die Kantische Philosophie besonders geeignet, die Grundgedanken des Protestantismus zu deutlicherem Ausdruck zu bringen und überzeugend zu rechtfertigen, indem sie

1. den protestantischen Glaubensbegriff durch den Begriff des moralischen Glaubens genauer bestimmt und zu seiner psychologischen Eruierung anleitet,
2. die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens durch die transscendentale Freiheit (intelligibler Charakter) und den daraus sich ergebenden ethischen Determinismus tiefer begründet,
3. die (moralische) Einzelpersönlichkeit durch Betonung der Selbstverantwortlichkeit zu ihrem vollen Werte erhebt.

V. Durch die Kantische Philosophie wird es möglich, die Hauptprobleme des Protestantismus ihrer Lösung näher zu bringen, insofern als Kant

1. die scharfe Grenze zieht zwischen Glauben und Wissen und damit über die Geltung der Metaphysik in Theologie und Religion endgiltig entscheidet,

2. den Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung aufhebt, indem er das Faktum des moralischen Bewusstseins als die Uroffenbarung anzeigt,

3. Theologie und Religion mit Hilfe der kritischen Methode und der Hervorhebung des moralisch-praktischen Moments in der Religion reinlich von einander scheidet,

4. das Verständnis für die rechte Bedeutung des Historischen überhaupt und für Theologie und Religion insbesondere anbahnt,

5. die Lehre von der Kirche klarer ausgestaltet auf Grund seiner Lehre vom ethischen gemeinen Wesen sowie der religio-phaenomenon und noumenon.

6. die mit der Lehre von der Kirche zusammenhängenden praktischen Fragen der Lehrfreiheit und der Stellung der Kirche zum Staat zu befriedigender Beantwortung führt, indem er den Uebergang vom historischen zum praktischen Glauben als notwendig erweist und dem Staat moralischen Charakter beimisst.

VI. die Kantische Philosophie zeigt die geeigneten Wege zur gesunden Weiterbildung des Protestantismus, indem sie

1. die Selbständigkeit der christlichen Religion erweist durch Loslösung von den ihr fremden (judaisierenden und heidnisch philosophischen) Elementen,

2. den Subjektivismus beschränkt durch Aufstellung einer objektiven (ethischen) Norm als Kriterium aller Wahrheit,

3. den (katholisierenden) Pastoralismus aufhebt durch die Forderung moralisch-religiöser Aktivität und die Verallgemeinerung der Verpflichtung zur Beförderung des höchsten Guts (Reich Gottes),

4. durch Zurückdrängung der religiösen Theorie und Ersatz derselben durch die religiöse Praxis in Schule und Kirche. —

Diese Thesen gaben ein scharfumrissenes Bild des reichen Inhaltes der bedeutsamen Schrift, von der wir hoffen und wünschen, dass sie besonders in theologischen Kreisen tiefe Beachtung und weite Verbreitung finde! Denn noch niemals und noch nirgends ist das Verhältnis Kants zum Protestantismus so scharf und so glücklich, so treffend und so überzeugend formuliert worden, als es in diesen Thesen geschehen ist.

Es liegen der Redaktion noch ausser den bisher besprochenen Werken eine grössere Anzahl von Büchern, Abhandlungen und Zeitschriften vor, deren Besprechung im nächsten Hefte erfolgen wird.

Zeitschriftenschau.

Von Dr. Pfannkuche-Gartz a. O.

Davies, C. L., Kants Teleology. In den „Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic study of Philosophy“ Vol. 3 Nr. 2 London 1896 pag 65—86.

Der Verfasser will zeigen, dass Kant den Grund zu einer genuinen Teleologie gelegt habe. Freilich zeige er selbst nur den Weg zu einer solchen; denn „Kant wollte sich nicht dessen schuldig machen, dass er seine erste und einzige Liebe, die mechanische Kausalität, über Bord warf und war deshalb gezwungen zu leugnen, dass wir irgend eine zweckrealisierende Thätigkeit in der Natur erkennen könnten — irgend ein teleologisches Prinzip der Verknüpfung als immanent in und konstitutiv von den Objekten.“

Ausgehend von dem erkenntnistheoretischen Hauptprobleme Kants als der Frage nach der Erkennbarkeit der Natur erörtert der Verfasser, wie Kant zur Aufstellung der reflektierenden Urteilskraft kommt und stellt das Kantische Prinzip der formalen Zweckmässigkeit mit Recht als Voraussetzung einer mechanischen und nicht als Grundlage einer teleologischen Erklärung der Einzelheiten der Natur hin. Weiterhin wird aber dies Postulat der reflektierenden Urteilskraft nicht genügend von dem ethischen Zweckgedanken auseinander gehalten. Davies meint, dass Kant das, was er theoretisch nicht erreichen konnte — the rational or divine end of the universe — analog der Begründung der Moral und des Gottesgedankens durch die praktische Vernunft wiedereinzuholen suche. Die Teleologie muss ethisch sein, wir müssen die Welt nach Begriffen beurteilen in dem Lichte unseres praktischen Ideals. „But if we are to be able to assert with any significance that the universe is fundamentally a realising of worth, a harmony of rational ends or kingdom of grace, we must attempt to find some connection between the end of practical Reason — our ideal of worth — and the theoretical principle of End, which from Kants point of view remains a blank, incapable of determination.“ Der Widerstreit zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft bleibt; Kant vermochte ihn nicht zu schlichten, denn seine theoretische Grundidee verblendete ihn gegen die volle Bedeutung des teleologischen Gedankens von dem Ganzen als gegenwärtig in den Teilen. Am meisten kommt dieser Kampf zwischen den alten und neuen Gesichtspunkten zum Vorschein bei Kants Versuch, seine Prinzipien auf die organischen Wesen, die nur nach Zweckbegriffen möglich erscheinen, anzuwenden. Aber wesentlich durch diesen Versuch begründete Kant gegen seinen eigenen Willen eine echte Teleologie. An sich stehen bei Kant noch beide Teile in der Luft. Der Sprung, mit dem er den moralischen Willen als unabhängig von der Naturkausalität setzt, ist nicht besser wie der Sprung zu dem Plane des allmächtigen Uhrmachers, und Kants moralischer Wille ist eine gerade so leere Abstraktion wie das reine theoretische Ich, das als getrennt von der Welt behandelt wird, mit der es in der Erkenntnis in Beziehung steht.

Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic Study of Philosophie. Vol. 3, Nr. 2. London 1896.

In diesem Hefte beschäftigen sich ausser dem oben besprochenen Aufsatze über Kants Teleologie noch folgende Abhandlungen mit Kantischen Gedanken.

1. What is meant by the a priori Element in Knowledge? By E. C. Benecke. pag 11—25.

Giebt eine eingehende Darstellung dessen, was vor und nach Kant unter dem apriorischen Element in der Erkenntnis verstanden worden ist und beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Sinne, in dem Kant diesen Terminus gebraucht.

2. Anselms Ontological Argument for the Existence of God. By C. C. I. Webb. pag 25—43.

Beschäftigt sich vorwiegend mit der Kritik, die das Anselmsche Argument erfahren hat und geht dabei natürlicherweise eingehender auf die Kantischen Einwände ein, deren Gewicht zum grössten Teil anerkannt wird, wenn auch der Verfasser meint, dass das Argument uns bis zur Erkenntnis eines Absoluten bringen könne und dass Kants moralischer Beweis nicht so fern von dem ontologischen liege wie es scheine.

3. The a priori in Geometry. By B. Russel. pag 97—112.

Bezieht sich mehrfach auf das Kantische a priori und seine Anwendung auf die geometrischen Probleme.

Mitteilungen.

Die Neue Kant-Ausgabe.

Bericht vom Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Dilthey in der Sitzung der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom 27. Januar 1898.

Nachdem die Sammlung des handschriftlichen Materials zum Abschluss gediehen war, gelangten die Fragen, welche sich auf die Form der Edition beziehen, in Behandlung. Zur Verständigung über dieselben trat am 6. März die akademische Commission zusammen, zu welcher die Leiter der einzelnen Abteilungen, die HH. Adickes, Heinze, Reicke hinzugezogen worden waren. Die Ausgabe wird in vier Abteilungen zerfallen. Die erste wird in etwa neun Bänden die Werke enthalten. In der zweiten wird zum ersten Male vollständig der handschrifsliche Nachlass Kants, geordnet nach sachlichen Gesichtspunkten, in fünf bis sechs Bänden veröffentlicht werden. Die dritte Abteilung wird den Briefwechsel in zwei Bänden umfassen. In der vierten wird das Wissenswürdige aus Kants Vorlesungen in etwa vier Bänden nach den zahlreichen vorhandenen Nachschriften mitgeteilt werden.

Umfassende Vorarbeiten, welche die Behandlung des Textes in Rücksicht auf Orthographie und Interpunktion betreffen, sind im Gange.

In der Abteilung der Werke sind Verträge mit den HH. Rahts (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels), Erdmann (Kritik der reinen Vernunft), Natorp (Kritik der praktischen Vernunft und Metaphysik der Sitten), Windelband (Kritik der Urteilskraft), Heinze (Logik), Külpe (Anthropologie),

Schöne (Physische Geographie) abgeschlossen worden. Andere sind in Vorbereitung. In der vierten Abteilung sind ausser Hrn. Heinze (Encyklopaedie, Logik, Metaphysik, Religionsphilosophie), die HH. Külpe (Anthropologie), Schöne (Physische Geographie), Menzer (Ethik) als Mitarbeiter thätig.

Zuerst wird der Briefwechsel veröffentlicht werden.

Kants Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft.

In der soeben von Ed. Grisebach herausgegebenen Schrift: „Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche nach der Handschrift εἰς ἑαυτον“, Berlin, F. Hofmann und Co. 1898, werden Gespräche aufgeführt, welche der jetzige Stadtrat C. G. Beck in Frankfurt, der älteste noch lebende Freund Schopenhauers, mit demselben im Jahre 1857 führte. Als das Gespräch auf Kant kam, sagte Schopenhauer u. A.: „Ich besitze noch eine unschätzbare Reliquie von ihm.“ Hierauf brachte er ein Buch. „Es ist Kants Handexemplar der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘, welches er bei seinen Vorlesungen benutzte, mit Randbemerkungen von seiner eigenen Hand. Ich verdanke diesen Schatz der Gefälligkeit eines Freundes, aber nur leihweise, denn ich musste ihm versprechen, dass es nach meinem Tode wieder an ihn, den Eigentümer, zurückgehen müsse.“

Ich richtete darauf an Herrn Stadtrat Beck die Anfrage, ob er mir vielleicht noch den Namen des Freundes angeben könne, dem jenes Handexemplar Kants eigentlich angehört habe. Derselbe hatte die grosse Freundlichkeit, mir den Namen zu nennen: Geheimer Ober-Regierungsrat Eduard Crüger in Merseburg.

Weitere Erkundigungen ergaben, dass derselbe vor zwei Jahren gestorben sei, dass jedoch seine Wittwe noch in dem nahen Merseburg lebe, und dass dieselbe noch im Besitze des Handexemplares Kants sich befinde. Die alte Dame hatte die grosse Güte, mir das Buch nicht blos zu zeigen, sondern mir auch zu gestatten, folgende Notizen über dasselbe mitzuteilen.

Es ist die erste Auflage der „Kritik der praktischen Vernunft“ (von 1788) in einfachen Pappband gebunden. Auf der inneren Seite des vorderen Umschlagdeckels sowie auf dem Titelblatt selbst stehen folgende Einträge:

> Dieses Exemplar ist ursprünglich im Besitz und Gebrauch des Verfassers, Immanuel Kant, gewesen, und derselbe hat die auf der letzten Seite und dem Deckel des Buches stehenden Bemerkungen eigenhändig geschrieben. Der Pfarrer Wasiansky — ein specieller Freund Kants — erhielt dieses Buch von demselben als Geschenk, von Wasiansky kam es in den Besitz des Bürgermeisters Buck, eines Verwandten des Wasiansky. Nach dessen Tode erhielt der Unterzeichnete es von dessen Sohn, dem Ober-Landesgerichtsrat Buck am 19. Mai 1831 zum Geschenk.
>
> Königsberg, am 20. Mai 1831.
>
> Aurel Rudolph Alexander Moritz Zander
> Ober-Landesgerichtsreferendar.
>
> Von dem Letztgenannten empfing es als Geschenk im Juni 1834 und trat es im November 1856 Herrn Dr. Arthur Schopenhauer auf dessen Lebensdauer ab
>
> Eduard Crüger
> Königl. Preuss. Geh. Regierungsrat.
>
> *a quo accepi*
>
> Arthur Schopenhauer.

Nach dem im September 1860 erfolgten Tode des Dr. Schopenhauer erhielt es aus dessen Nachlass durch den Dr. Gwinner in Frankfurt a. M. am 23. März 1861 zurück

Crüger.

Crüger war in den 50er Jahren, als Bismarck preussischer Bundestagsgesandter in Frankfurt war, unter demselben als Geh. Regierungsrat beschäftigt, und hatte zugleich anderthalb Jahre lang Gelegenheit, im „Frankfurter Hof" täglich mit Schopenhauer zu sprechen — ein seltenes Glück, mit den beiden bedeutendsten Köpfen, welche Deutschland damals unstreitig besass, gleichzeitig täglichen Verkehr pflegen zu können! Auf das Handexemplar Kants bezieht sich nun folgende Stelle aus einem Briefe Schopenhauers an Crüger (der Brief ist ebenfalls im Besitz der Wittwe des Letzteren und nebst mehreren anderen Briefen Schopenhauers noch ungedruckt):

Brief Schopenhauers vom 29. November 1856:

„Ich begreife, dass es Ihnen schwer werden musste, sich von einem solchen Schatz zu trennen. Denn er ist ein Juwel und zwar ein echter. Habe alles dechiffriert. Gedanken und Stil erz-kantisch, und die Handschrift trägt den Charakter des Autographes und nicht der Kopie. Also meinen schönsten und verbindlichsten Dank für dies Heiligtum, welches bei mir doch an der würdigsten Stelle ist. Ich werde ein schönes Futteral dazu machen lassen" u. s. w.

Die handschriftlichen Einträge, von welchen Schopenhauer spricht, sind unzweifelhaft Kantisch. Im Text selbst fand ich bei eiligem Blättern nur zwei Correcturen von Druckfehlern (S. 141 und S. 238), welche aber in den neueren Auflagen schon richtig verbessert worden sind. Dagegen finden sich auf dem letzten Textblatte, hinter dem Text, $3\frac{1}{2}$ Zeilen, betreffend den Menschen als Selbstzweck, nebst einigen kaum mehr lesbaren Bleistifteinträgen. Vor allem ist nun aber die innere hintere Deckelseite vollständig und eng beschrieben mit einer sehr interessanten Ausführung über Aberglauben, Theosophie, Schwärmerei, nebst Bemerkungen über Freiheit des Gewissens, natürliche Religion, und über Würde.

Ausserdem ist ein Blatt eingelegt (circa 10×25 cm) mit Ausführungen zu einer *Quaestio Stolpiana: An dentur officia, ad quae obligari hominem demonstrari non possit nisi posita animi immortalitate?* Die Ausführungen schliessen mit einer Bemerkung über den Selbstmord. (Vielleicht kann einer unserer Königsberger Freunde eruieren, was es mit der *„Quaestio Stolpiana"* auf sich hat?)

Diese bis jetzt ungedruckten handschriftlichen Bemerkungen Kants werden natürlich, mit gütiger Erlaubnis der Besitzerin, in die neue Kant-Ausgabe aufgenommen werden. H. V.

Wieder ein neues Kantbild.

Vorläufige Mitteilung.

Wiederum, kurz nach Auffindung des von uns zuerst publizierten Kantbildes der Gräfin Keyserling, sind wir in der Lage, über ein neu aufgefundenes Kantbildnis (Oelbild) unseren Lesern eine vorläufige Mitteilung zu machen. Das Bild befand sich im Besitz des Antiquars W. O. Lengefeldt in Dresden und ist

vom Magistrat der Stadt Königsberg angekauft worden, durch Vermittlung des Gymnasialdirectors a. D. Professor Dr. Diestel in Dresden.

Es sind nun aber über das Bild heftige Kontroversen entstanden, welche sich besonders um folgende Fragen drehen: 1) Wer war der Maler des Bildes? (Vielleicht Anton Graff oder einer seiner Schüler?) 2) Soll das Bild wirklich überhaupt Kant vorstellen? 3) Wenn das Bild Kant vorstellen soll, ist dasselbe vielleicht erst aus einem früheren ganz fremden Portrait durch Uebermalung dem bekannten Typus der Kantbilder angenähert worden? 4) Wenn das Bild Kant vorstellen soll, ist dasselbe, falls Frage Nr. 3 verneint werden muss, in Königsberg selbst nach dem Leben gemalt, oder vielleicht in Dresden auf Grund anderer Kantbilder frei componiert? 5) Welches ist die Vorgeschichte des Bildes vor der Erwerbung desselben durch das Antiquariat Lengefeldt?

Im nächsten Hefte werden wir aus berufener Feder einen Artikel bringen, welcher voraussichtlich diese Fragen teils der Lösung näher bringt, teils definitiv löst. Wir sind auch in der Lage, dem Artikel eine gelungene Reproduktion des Kantbildes beizufügen. Auf Grund der uns vom Magistrat der Stadt Königsberg gütigst zugesandten Photographie des Bildes nebst hinzugefügten „Nachrichten“ über dasselbe, ist der Unterzeichnete schon jetzt zur Ueberzeugung gelangt, dass das betr. Bild — das dem Auge und der Hand eines echten Künstlers seine Entstehung verdanken muss — unzweifelhaft Kant darstellt, in einer, von dem Durchschnittstypus abweichenden, eigenartigen, aber durchaus natürlichen und lebenswahren Auffassung.

H. V.

Ein berühmtes Kantwort bei Seneca?

In dem Werke: „Durch Wissen zum Glauben. Eine Laienphilosophie. Von Hugo Schneider“ (Leipzig, Herm. Haacke 1897. 236 S.) heisst es S. 233: „Immer wieder müssen wir auf Seneca's schöne Worte zurückgreifen, die auch von Kant — merkwürdigerweise ohne Quellenangabe — angeführt werden: Die Tugend im Herzen, und der gestirnte Himmel über mir — was fehlt mir?“ S. 118 wird derselbe Satz in etwas anderer Form so zitiert: „Der gestirnte Himmel über mir und meine Tugend in mir, sagt Seneca — und Kant wiederholt es — was kann mir Böses widerfahren?“ In wieder anderer Variation heisst es auf S. 182: Seneca sagt: „Man nehme dem Weisen doch alles, was er besitzt — den gestirnten Himmel und seine Tugend kann ihm niemand nehmen; diese Dinge müssen ihm bleiben, und das ist auch völlig genug.“

Das berühmte Kantwort, welches hier auf Seneca zurückgeführt werden soll, steht am Schluss der „Kritik der prakt. Vernunft“ und heisst bekanntlich:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Diese Worte sind — besonders in der weiteren daran geknüpften Ausführung — für Kants ganze Weltanschauung so charakteristisch, dass sie — mit Recht — auch gegenüber seinem Grabmal in Königsberg auf einer Marmortafel eingemeisselt worden sind, wie im vorigen Heft S. 375 gelegentlich erwähnt worden ist. Dass diese Worte schon bei Seneca sich finden sollten, wäre immerhin von grossem Interesse. Auf Befragen gab Herr H. Schneider selbst

in sehr dankenswerter Weise die betreffende Stelle bei Seneca an. Derselbe bemerkt zugleich, er habe die betr. Gedanken zuerst bei Seneca gelesen und dann erst später bei Kant wiedergefunden. Die Stelle findet sich bei Seneca in der Zuschrift Ad Helviam Matrem de Consolatione, Cap. VIII (Ed. Friedr. Haase, Lips. 1852, I, S. 244):

VIII. Adversus ipsam commutationem locorum detractis ceteris incommodis, quae exilio adhaerent, satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod quocumque venimus, *eadem rerum natura* utendum est. M. Brutus satis hoc putat, quod licet in exilium euntibus *virtutes suas* secum ferre. Haec etiamsi quis singula parum iudicat efficacia ad consolandum exulem, utraque in unum collata fatebitur plurimum posse. quantulum enim est, quod perdidimus? duo quae pulcherrima sunt, quocumque nos moverimus, sequentur: *natura communis et propria virtus*. . . . Quicquid optimum homini est, id extra humanam potentiam iacet. nec dari nec eripi potest. *mundus hic*, quo nihil neque maius neque ornatius rerum natura genuit, *animus* contemplator admiratorque mundi, pars eius magnificentissima, propria nobis et perpetua et tamdiu nobiscum mansura sunt, quamdiu ipsi manebimus. . . . Proinde dum oculi mei ab illo spectaculo, cuius insatiabiles sunt, non abducantur, dum mihi *solem lunamque* intueri liceat, dum ceteris inhaerere *sideribus*, dum ortus eorum occasusque et intervalla et causas investigare velocius meandi vel tardius, spectare tot per noctem *stellas* micantes et alias inmobiles, alias non in magnum spatium exeuntes sed intra suum se circumagentes vestigium, quasdam subito erumpentes, quasdam igne fuso praestringentes aciem, quasi decidant, vel longo tractu cum luce multa praetervolantes, dum cum his sim et *coelestibus*, qua homini fas est, inmiscear dum *animum* ad cognatarum rerum conspectum tendentem in sublimi semper habeam: quantum refert mea, quid calcem?

Man bemerkt leicht, dass sich der Gedanke Senecas mit dem Kantischen teilweise deckt, aber auch eben nur teilweise. Seneca sitzt in der Verbannung und sucht sich und die Seinigen durch die Aufzählung dessen zu trösten, was ihm geblieben sei: — ein übrigens in der antiken Literatur auch vor Seneca sehr häufiges Motiv, da ja eben damals oft die Edelsten der Verbannung anheimfielen. Im Anschluss an Varro hebt Seneca als unentreissbares Gut hervor den Anblick der Natur; Natur ist ihm, wie aus dem Folgenden hervorgeht, in erster Linie nicht die tellurische, sondern die kosmische Umgebung, geradezu also: „Der bestirnte Himmel über mir“. In Uebereinstimmung mit M. Brutus rühmt Seneca als zweites unentreissbares Gut der weisen Verbannten oder der verbannten Weisen die propria virtus. Im weiteren Verlauf tritt aber an Stelle der „virtus“ der „animus contemplator admiratorque mundi“ als Gegenstück zum „mundus hic“; an Stelle der in der virtus enthaltenen actio tritt die reine contemplatio (vgl. Ad Serenam de Otio V, loco cit. I, 166f.). Damit fällt die zweite Hälfte der Seneca'schen Stelle von selbst aus der Konkurrenz mit der Kantischen Stelle heraus, in welcher ja eben neben der Contemplatio die Actio so stark betont wird. Aber auch die erste Hälfte der Seneca'schen Stelle coïncidiert nicht mit dem Kantischen Gedanken. Seneca hebt dasjenige hervor, was uns als Trost und als Eigentum bleibt, wenn uns die Menschen sonst Alles nehmen — Kant nennt dasjenige, was uns immer aufs neue mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt. Die Tendenz, der Sinn, in welchem jene beiden wertvollen Dinge genannt werden, sind also beidemale ganz anders.

Dazu kommt aber noch ein charakteristischer und wesentlicher Unterschied in der Auffassung dieser beiden wertvollen Dinge selbst. Seneca nennt die „virtus propria", Kant „das moralische Gesetz in mir": mit echt stoischem Tugendstolz hebt Seneca also die eigene moralische Vortrefflichkeit hervor, mit echt christlicher Demut spricht Kant von der moralischen Verpflichtung.

Aber trotz dieser nicht unwesentlichen Unterschiede bleibt die Aehnlichkeit zwischen beiden Stellen doch bestehen, und es ist auch nicht unmöglich, dass Kant bei seiner genauen Kenntnis der römischen Klassiker aus der Lektüre Seneca's die erste Anregung zu seiner weltberühmten Zusammenstellung „des bestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir" genommen haben mag. H. V.

Kant in Japan.

Schon vor längerer Zeit erhielten wir ein Heft der japanischen Zeitschrift „The Rikugo Zassi" (Nr. 187, July 1896), deren auf Kant bezüglichen Inhalt wir jetzt mit freundlicher Hilfe der Herren S. Hashimoto stud. agr. hier, und K. Sasao, stud. theol. hier, entziffert haben. Ausser einer, auch unten S. 504 erwähnten sympathischen Besprechung der „Kantstudien", enthält das Heft noch die Rezension eines — japanischen Kantkommentars! Von T. Kiyōno (Professor der Logik an dem Obergymnasium [= Kotogakko] in Tokyo), ist der erste Band eines Commentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft 1896 erschienen. Das von J. Nohara besprochene Werk wird willkommen geheissen, denn schon lange habe man in Japan auf solche Werke, speziell über Kant, gewartet. Jetzt seien die Kenner der „Philosophie des Westens" in Japan sehr vermehrt, und einige darunter seien sogar so kühn, die Kantische Philosophie zu kritisieren. Herrn Kiyono's Arbeit sei als eine sehr mühsame sehr dankbar zu begrüssen, da solche, welche moderne Philosophie studieren wollen, Kant nicht auf der Seite liegen lassen dürfen. Mit Recht habe Kiyono nicht eine Uebersetzung, sondern eine Erklärung der Kritik der reinen Vernunft gegeben, weil erstere nicht nur zu schwierig sei, sondern durch letztere auch eine bessere Einführung in Kant gegeben werden könne. Es wird dann hervorgehoben, dass Kiyono sich an Mahaffy anschliesse, und zu wenig die deutschen Kommentatoren berücksichtige. Der Rezensent, Nohara, schränkt dann ferner Kiyono's Meinung, dass man in Europa ausschliesslich die Kantische Philosophie studiere, auf das nötige Mass ein. Kiyono's Behauptung, Kant sei zwar ein grosser Denker, aber ein schlechter Stilist, findet der Rezensent nicht richtig: Kant sei nur ein schwerer, nicht aber ein schlechter Schriftsteller. Kiyono, welcher grosse Aehnlichkeit zwischen Platon und Kant findet, zitiert auch Spinoza, Condillac, Schopenhauer, Jean Paul, Weisse, F. A. Lange. Es wird ferner noch mitgeteilt, dass Kiyono eine Uebersetzung der Prolegomena ins Japanische vorbereite. — Näheres über diese japanische Kantbewegung hoffen wir in nicht allzu ferner Zeit durch unseren (schon Bd. I, 492 erwähnten) Spezialreferenten, Professor Dr. R. Nakashima an der Kaiserl. Universität Tokyo, zu erfahren, welcher selbst durch seine englisch geschriebene Doktordissertation „Kants Doctrine of the Thing-in-itself" (New Haven, Conn. 1889, 104 P.), sich als ein tüchtiger Kenner Kants erwiesen hat.

Varia.

Vorlesungen über Kantische Philosophie und verwandte Gegenstände

im Wintersemester 1897/98.

I. Nach Ascherson's „Deutschem Universitätskalender" (Berlin, L. Simion) und nach den „Hochschulnachrichten" von P. v. Salvisberg.

Berlin: Keine.

Bonn: Wentscher, Uebungen über Kants Kr. d. pr. V. (2).

Breslau: Bobertag, Erklärung Schiller'scher Gedichte (1).

Erlangen: Falckenberg, Gesch. d. Philos. seit Kant (4).

Freiburg i. B.: Rickert, Philos. Seminar über ethische Probleme im Anschluss an Kants Kr. d. pr. Vern. ($1^1/_2$).

Giessen: Kattenbusch, Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des Protestantismus im 19. Jahrh. (2). — Siebeck, Lesung und Behandlung von Fichte's „Bestimmung des Menschen" (1). — Groos, Gesch. d. n. Philos. von Descartes bis einschl. Kant (3).

Göttingen: Schaeder, Darstellung und Beurteilung der dogmatischen Systeme von Lipsius und Ritschl (1). — Peipers, Ueberblick über die Gesch. d. Religionsphilosophie seit Kant (1). — Rehnisch, Kurze Uebersicht über die deutsche Philos. seit Kant (1).

Greifswald: Zöckler, Geschichte d. neuesten Theologie von Kant bis Ritschl (3).

Halle: Haym, Uebungen über Kants Kritik der Urteilskraft (2). — Erdmann, Gesch. d. Philos. seit Kant mit spec. Rücksicht auf die philosophischen Richtungen d. Gegenwart (4). — Husserl, Philos. Anfängerübungen über Kants Prolegomena (1).

Heidelberg: K. Fischer, Ueber Schillers Leben und Werke (2).

Jena: Liebmann, Gesch. d. n. Philos. von der Renaissance bis auf Kant (3). Erhardt, Gesch. der nachkantischen Philos. (3).

Kiel: Riehl, Kant und die nachkantische Philos. bis zur Gegenwart (4). — Derselbe, Philos. Uebungen über Hume's Abhandl. über die menschl. Natur (2). — Adickes, Philos. Uebungen im Anchluss an Kants Kr. d. r. Vern. (2).

Königsberg: Baumgart, Uebungen über Lessings und Herder's kritisch-aesth. Schriften (2).

Leipzig: Brieger, Ueber Albr. Ritschl und die Hauptrichtungen in der Theol. der Gegenwart (1). — Heinze, Philos. Seminar: Erklärung von Kants Prolegomena (2).

Marburg: Werner, Protestant. Theologie im Zeitalter der Aufklärung (1). — Kühnemann, Kants Philosophie (als Einführung in die Philos.) (3); Kants Aesthetik (1); Uebungen über Kants Prolegomena (1).

München: Keine.
Münster: Spicker, Kants Verhältnis zur Philosophie der Gegenwart (2). — Hagemann, Gesch. d. n. Philos. seit Kant (3).
Rostock: Busse, Philos. Uebungen im Anschluss an Dubois-Reymond's Schrift: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" (1).
Strassburg i. E., Tübingen: Keine.
Würzburg: Marbe, Geschichte des Kausalitätsproblems (1). — Philos. Uebungen, Lektüre von Kants Kr. d. r. Vern. (2).

Dresden: F. Schultze, Das Aufklärungszeitalter in Deutschland und die Philosophie Kants.

Czernowitz: Keine.
Graz: Spitzer, Kants Moralphilos. und Aesthetik (2).
Innsbruck, Prag: Keine.
Wien: Jodl, Gesch. der neuesten Philos. von Kant bis auf die Gegenw. (4). — v. Zimmermann, Ritschl und seine Gegner.

Basel: Mezger, Uebungen über Ritschl's Theologie (2). — Heussler, Theorie der Kausalität (1).
Bern: Stein, Gesch. der neueren Philos. bis auf Kant (3). — Die deutschen Klassiker als Philosophen (1).
Freiburg i. d. S.: Michel, Gesch. der n. Philos. bis Kant (2).
Genf, Lausanne, Neuchâtel: Keine.
Zürich (Universität)**:** Geist, Darstellung und Bestreitung der Ritschl'schen Theologie (2). — Kym, Darstellung und Krit. der Philos. von Kant bis Schopenhauer (3). — Eleutheropulos. Gesch. d. Philos. vom Christentum bis auf Kant (3).
Zürich (Polytechnikum)**:** Stadler, Theorie des wissenschaftl. Denkens, I. Teil: Deduktion: Lesen ausgewählter Abschnitte aus Kants Kr. d. r. Vern.

Dorpat-Jurjew: Keine.

II. Nach sonstigen Nachrichten.

Brüssel (Université libre): Dwelshauvers, Fortsetzung der schon früher (I, 154. 480) erwähnten Vorlesung: Sur la philosophie de Kant.
Kopenhagen: Höffding, Seminar über Kant.
Löwen (Institut supérieur de Philosophie): de Lantsheere, Ueber Kants Philosophie (1).
Prag (Czechische Universität): Durdik, O nauce Kantově (Ueber die Lehre Kants.)

Amerikanische Universitäten.

Berkeley (University of California): In der „Philosophical Union", deren Vorsitzender Professor Howison ist, werden im Laufe des Jahres 1897/98 11 Sitzungen abgehalten werden, deren Thema ist: *A Critique of Empiricism*, based on Essays by Professor Wm. James, found in his „Will to Believe" etc. (James ist in diesem Werk von Kant beeinflusst).

Cambridge (Mass.) Harvard University:
James, Kants Philosophy (First half year).

Ithaca (N. Y.), Cornell University:
Albee, Locke, Hume and Leibniz. Informal lectures, discussions and essays (3).

The design of this course is to prepare Juniors and Seniors, and graduate students who have not had a similar course, for more advanced work in Philosophy. More particularly, the course is intended as a preparation for the study of Kant's Critique of Pure Reason.

Idem: The Critical Philosophy of Kant. Lectures, discussions and essays (2).

This course will presuppose a knowledge of the History of Philosophy and a fair acquaintance with Locke's Essay, Berkeley's Principles of Human Knowledge, Hume's Treatise of Human Nature (Bk. I), and the minor Philosophical Works of Leibniz (as, e. g.. contained in Duncan's translations). The greater part of the year will be devoted to the careful study of the Critique of Pure Reason, Müller's translations (published by The Macmillan Co.) being used in class. Frequent references will be given to standard commentaries and to the more recent literature of the subject. Toward the end of the year, the attempt will be made to show as clearly as possible the relation in which the three Critiques of Kant stand to each other. Instruction will be given mainly by lectures, but there will be opportunity for frequent discussions, and outside reading will be assigned from time to time. An essay will be expected at the end of each term.

New Haven (Conn.), Yale University:
Ladd: Kant Seminary (2).

A rapid reading of Kant's ethical writings will be followed by a more careful study of the Critique of Judgment, as a basis for discussing the principal conceptions in the philosophy of the beautiful. After an expository and critical lecture, a paper upon a topic given out some time in advance will be read, to be followed by discussion on the part of both teacher and class.

New York (N. Y.), New York University:
Buchner: Comparative study of the Scottish Philosophers, especially Reid and Hamilton, and of Kant, with inquiry into the influence of Scottish Philosophy upon American Thought.

Idem: Critical Philosophy of Kant. This course undertakes a careful study of Kant's system of thinking in the light of more recent philosophical doctrine. The lectures are largely expository, and are accompanied by discussions based upon papers presented by members of the class. Max Müller's translation of the Critique of Pure Reason is read, with such portions of the Critique of Practical Reason and the Critique of Judgment as the time may permit.

NB. Die amerikanischen Vorlesungen sind Jahreskurse (1897/98).

Nachträge aus dem Studienjahr 1896/97.

Cambridge (Mass.) Harvard-University: James, The philosophy of Kant: A Study of the Three critiques. Two hours weekly.

Chicago; Tufts, Seminary on Kant.

Princeton (N. Yers.). Ormond, Philosophy since Kant (2).

Nachtrag zum Sommersemester 1897.

Berlin: Kaftan, Seminar für systematische Theologie: Lectüre von Kants Kritik der reinen Vernunft.

Anmerkung. Mitteilungen für dieses Vorlesungs-Verzeichnis sind der Redaktion stets sehr willkommen.

Personalnachrichten.

Hermann Welcker † — Im September 1897 starb der bekannte Halle'sche Anatom Hermann Welcker, über 70 Jahre alt. In Kantkreisen war er bekannt als Verfasser der Schrift: Schillers Schädel und Todtenmaske, nebst Mittheilungen über Schädel und Todtenmaske Kants. Braunschweig, Vieweg 1883. Er machte die damals Aufsehen erregende Entdeckung, dass der angebliche Schillerschädel in Weimar unecht sei, während er zugleich nachwies, dass die Identität des um jene Zeit ausgegrabenen Schädels Kants nicht angezweifelt werden könne.

Benno Erdmann, einer der hervorragendsten Kantforscher der Gegenwart, der auch an der neuen Kantausgabe durch die Edition der Kritik der reinen Vernunft betheiligt ist, zugleich einer der Mitherausgeber der „Kantstudien" — bisher Professor in Halle, hat einem Rufe an die Universität Bonn Folge geleistet, als Nachfolger von J. B. Meyer (vgl. Nekrolog im vorigen Heft S. 385).

Alois Riehl, durch sein Werk über den „Philosophischen Kriticismus" bekannt als einer der selbständigsten und geistvollsten Weiterbildner der Kantischen Philosophie, Mitherausgeber der „Kantstudien", bisher Professor in Kiel, ist zum Nachfolger des nach Bonn berufenen Professor Benno Erdmann an der Universität Halle ernannt worden.

Emil Arnoldt, bekannt als verdienter Kantforscher, feierte Sonnabend den 5. Februar in Königsberg seinen 70. Geburtstag.

Fünf Preisaufgaben über Kant.

1. Die philos. Fakultät der Universität Bonn hat folgende Aufgabe gestellt:

Quae *Kantius* sensit de cognitionis natura, cum superiorum philosophorum, qui nativam eam putaverunt, Leibnitii imprimis et Cartesii doctrina conferantur; („das Verhältnis des erkenntnistheoretischen Apriorismus *Kants* zu dem vorangehenden Nativismus, insbes. des Leibniz und Descartes").

2. Preisaufgabe der philos. Fakultät in Berlin:

Lotzes Auffassung des Begriffs der Kausalität soll in ihrer geschichtlichen Entwicklung, unter Berücksichtigung der Einwirkung *älterer Auffassungen*, dargestellt und die Bedeutung des Begriffs für Lotzes System aufgezeigt werden.

3. Für den Preis der „Krugstiftung" an der Universität Halle (vgl. I, 489) hat der Herausgeber dieser Zeitschrift für das Jahr 1897/98 folgendes Thema gestellt:

De miraculis quid Spinoza, Humius, *Kantius* docuerint, exponatur, comparetur.

(Ablieferungsfrist: 15. Okt. 1898. Die Bearbeitung hat stiftungsgemäss in lateinischer Sprache zu erfolgen.)

4. Preisaufgabe der Philosophischen Facultät der Universität Halle (für den Königl. Preis), gestellt von Professor Dr. Haym:

Wie bestimmt Kant das Wesen der Einbildungskraft, und welche Bedeutung spricht er ihr für das Zustandekommen der Erkenntniss, des ästhetischen Gefühls und der künstlerischen Production bei?

5. Preisaufgabe der Philos. Fakultät zu Heidelberg:

„Es soll in der Kantischen Vernunftkritik die transcendentale Aesthetik mit der transcendentalen Analytik, insbesondere mit der transcendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe genau verglichen werden und der Zusammenhang beider Untersuchungen soll dergestalt geprüft werden, dass die Punkte der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung deutlich zu Tage treten."

Eine Schülerin Kants im Keyserling'schen Hause? — Aus Anlass der Veröffentlichung des Kantbildes der Gräfin Keyserling im vorigen Hefte macht uns der nun 86jährige ehrwürdige Nestor der Herbartischen Schule, Herr Staatsrat Professor Dr. v. Strümpell, Excellenz, in Leipzig, die schätzenswerte Mitteilung, dass in seiner Jugend (wohl in den 40er Jahren?) in Mitau eine ihm befreundete damals schon recht betagte Dame, eine Frau von Budberg lebte, „die eine Schülerin Kants im Keyserling'schen Hause gewesen ist", und damals noch allerlei Reliquien, namentlich Korrekturen ihrer Schularbeiten von Kants Hand besessen habe. Man ist natürlich versucht zu denken, dass damit ein Beweis für den von Fromm in seinem Artikel zu dem Kantbild der Gräfin Keyserling angezweifelten Aufenthalt Kants auf dem Keyserling'schen Stammschloss Rautenburg geliefert sei. Allein chronologisch würden dieser Kombination gewisse Schwierigkeiten entgegenstehen. Kant müsste ja circa 1752 in Rautenburg gewesen sein (vgl. vor. Heft S. 157): sollte dann jene Dame damals schon Schülerin Kants gewesen sein, so müsste sie damals doch mindestens 7—10 Jahre alt gewesen sein; sie müsste also circa 1745 geboren sein, und müsste dann in den 40er Jahren dieses Jahrhunderts an die hundert Jahre alt gewesen sein An sich ist das freilich nichts Unmögliches. Die andere Möglichkeit ist aber, dass jene Dame als Mädchen im Keyserling'schen Hause in Königsberg noch gelegentlich von Kant unterrichtet worden ist; seit dem Jahre 1772 hielt sich die Keyserling'sche Familie fast regelmässig in Königsberg auf. Dieser Annahme steht freilich der Umstand gegenüber, dass Kant damals schon Ordinarius war und sich gerade damals ganz intensiv mit seiner Reform der Philosophie beschäftigte, schwerlich also noch Schularbeiten von kleinen Mädchen korrigiert haben wird. So werden wir doch wieder auf die erstere Möglichkeit zurückgeführt. Mit der Fromm'schen Annahme, dass Kant die jungen Keyserlings nicht in Rautenburg selbst, sondern in Capustigall bei ihren Truchsess-Waldburg'schen Verwandten unterrichtet habe, liesse sich dann jene Nachricht von v. Strümpell ja auch vereinigen, nur wäre dann auffallend, dass die Nachricht so bestimmt dahin lautet, dass jene Dame „im Keyserling'schen Hause" selbst Schülerin Kants gewesen sei. Vielleicht ist es möglich, bei der in Kurland noch stark verbreiteten Familie v. Budberg hierüber noch etwas in Erfahrung zu bringen?

Eine erfüllte Prophezeihung Kants? — In dem von L. Noack im Jahre 1879 herausgegebenen „Philosophie-geschichtlichen Lexikon" (Historisch-bio-

graphisches Wörterbuch der Geschichte der Philosophie) findet sich in dem, Kant gewidmeten Artikel, S. 497, folgende Stelle:

> Freilich folgte darauf [auf die zweite Auflage der K. d. r. V. u. s. w.] zehn Jahre später (1797), in demselben Jahre, in welchem er Fichte's „Wissenschaftslehre“ für ein durchaus unhaltbares Lehrgebäude erklärt hatte, das Bekenntnis Kants: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man sie erst recht verstehen, und dann meine Bücher aufs Neue studieren und gelten lassen.“

Da dies ja nun thatsächlich der Fall ist — wie ja die Neue Kantausgabe sowie die Begründung der „Kantstudien“ beweist — so gewinnt jene Prophezeiung Kants doppeltes Interesse — wenn sie authentisch ist. Leider ist es aber bis jetzt nicht gelungen, die Quelle des Ausspruches ausfindig zu machen. Herr Oberbibliothekar Dr. Reicke in Königsberg, den wir um Beihilfe angingen, hatte die Güte, uns darüber folgende Mitteilung zu machen:

> Die Hoffnung, auf Ihre Anfrage etwas Positives antworten zu können und das Suchen darnach, hat meine negativ ausgehende Mitteilung verzögert. Ich glaube nicht, dass K. selbst den qu. Ausspruch von sich gethan hat, nachdem er im Mai 1797 auf Schlettweins Herausforderung erklärte, dass Hofprediger Johann Schultz derjenige sei, der die Hauptpunkte seiner Schriften wirklich versteht, wie er solche verstanden wissen will; in den mir vorliegenden Briefen Kants aus dem Jahre 1797 kommt er nicht vor, ebenso wenig, glaube ich, in seinen gedruckten Schriften, wie mir auch Dr. Arnoldt auf meine Anfrage bestätigt. Trotzdem ist uns so, als wenn er ihm von Jemand in den Mund gelegt worden ist; aber von wem? Die zeitgenössischen Biographen habe ich vergeblich daraufhin durchgesehen und die späteren könnten sich doch nur auf jene berufen; das Feld der Epigonen aber ist zu gross und nicht leicht abzusuchen. Wunderbar ist, dass in Noack's Buch: „Kants Auferstehung aus dem Grabe“ (1861) jener Ausspruch nicht vorkommt, obgleich doch Gelegenheit genug dazu vorhanden war.

Vielleicht ist einer unserer Leser so glücklich, die Quelle des merkwürdigen Ausspruches zu finden?

Kant und die Seelenwanderung? — Professor Lutoslawski (La Coruña, Spanien) ist mit einem Werk über die von verschiedenen polnischen Denkern vertretene Reincarnationslehre beschäftigt, und möchte wissen, ob Kant irgendwo und irgendwie zu dieser schon von Platon ernsthaft eingenommenen Position Stellung genommen habe? Bis jetzt konnte er nur darauf hingewiesen werden, dass Kant in seiner „Physischen Geographie“ bei der Schilderung von China und besonders von Siam den Seelenwanderungsglauben berührt (Edit. Hart. 1868, VIII, 382, 384—386, aber da natürlich, ohne zu demselben kritisch Stellung zu nehmen); aber es wäre nicht unmöglich, dass Kant an irgend einer anderen Stelle von der Sache gesprochen hätte, bei seinem Interesse gerade für derartige paradoxe Anschauungen. Haben doch auch zu seiner Zeit Hume, Lichtenberg und Lessing mit dem Gedanken der Seelenwanderung gespielt (s. die Stellen bei K. Fischer, Schopenhauer 2. Aufl. 1898, S. 428 [447]) und hatte

doch auch Bonnet in seiner Palingénésie (1759) Aehnliches gelehrt. So wäre es denn schon der Mühe wert, festzustellen, ob Kant sich mit der Frage beschäftigt hat?

Die Seelenwanderungsfrage — wenn man überhaupt ernstlich von einer solchen Frage sprechen darf — ist ja nicht blos durch Schopenhauer ernstlich behandelt worden, sondern sie ist auch durch die verschiedenen orientalisierenden Richtungen der Theosophie wieder in den Vordergrund getreten und hat ja auch in Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkehr" eine eigenartige Erneuerung gefunden.

Das Verhältnis des Judentums zu Kant — so lautet das Thema eines Vortrages, welchen Stadtrabbiner Dr. Steckelmacher [Verfasser der Preisschrift: „Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transscendentalen", Breslau, Köbner 1879] in Mannheim am 17. Januar d. J. im „Verein für Jüdische Geschichte und Litteratur" gehalten hat. Wir geben den Inhalt wieder nach der uns von Eisenhofer-Ludwigshafen freundlichst zugesandten N. Bad. Landeszeitung Nr. 28:

„Ist schon ein Vortrag über den grossen Denker, welcher der deutschen und damit der Philosophie überhaupt für lange Jahre die Wege gewiesen hat, an sich der allseitigen Beachtung sicher, so bot gerade die Materie, welche der Vortragende sich gewählt, einen eigenartigen Reiz. Und in der That folgten die Zuhörer seinen Ausführungen mit gespannter Aufmerksamkeit. Herr Dr. Steckelmacher präcisierte zunächst das Verhältnis Kants zum Judentum dahin, dass der berühmte Philosoph zwar eine innige herzliche Hochachtung für einzelne Teile des jüdischen Glaubens gehabt, das Judentum als Religion im Allgemeinen aber noch recht mittelalterlich beurteilt habe nnd deshalb zu dem Ausspruch gekommen sei, das Judentum sei überhaupt keine Religion, sondern nur eine Sammlung von Gesetzen, bestimmt, darauf eine Staatsverfassuneg zu gründen; die jüdischen Gebote beträfen nur äusserliche Handlungen ohne Absicht auf das moralische Gebiet. Dieses Urteil berichtigte der Vortragende und führte dann weiter aus, dass im Gegenteil hierzu das Verhältnis des Judentums zu Kant als das wärmste und hingebendste zu bezeichnen sei. Diese Hypothese begründete er durch eine gründliche Besprechung der wichtigsten Punkte der Kantischen Philosophie. Die von Kant aufgestellte Zeit- und Raumtheorie sei auch für das Judentum von weittragender dogmatischer Bedeutung. Die Dogman von der Ewigkeit Gottes und der Erschaffung der Welt und die Fragen: was war vor der Erschaffung der Welt und was wird nachher kommen, sind vom Talmud, von der griechischsn, mittelalterlichen und späteren Philosophie eingehend erwogen worden, immer aber kam man dazu, an eine Grenze des Denkens in dieser Richtung zu mahnen, die nicht überschritten werden dürfe. Kant hat auf's genaueste jene Grenze festgesetzt, bis zu welcher der menschliche Verstand zu gelangen vermag; er hat die Frage: was ist Zeit und Raum, beantwortet und begründet. Zelt und Raum sind keine ausserhalb unseres Geistes für sich seiende oder den Dingen anhaftende Wesenheiten, sondern nur die allgemeine Form, mit denen unsere Sinne ausgestattet sind, um die Dinge der Welt anzuschauen. Gott ist das Sein an sich, Zeit und Raum aber sind lediglich Eigenschaften unserer Weltlichkeit, sie sind in uns selbst. Das Ding an sich hat eine

ausserräumliche Existenz. Diese Lehre sowie die von der Unsterblichkeit der Seele waren dem Judentum sehr sympathisch. Aehnlich verhält es sich mit Kants Lehre von der Willensfreiheit. Die Welt der Erscheinungen, somit auch der Mensch, soweit er sich selbst in Zeit und Raum anschaut, stehen allerdings, so sagt Kant, unter dem Gesetz der Kausalität; allein der Mensch als Ding an sich ist frei. Desgleichen erweckt Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, von dem rein apriorischen, nicht anders woher als aus dem Menschengemüt stammenden Befehl, der Pflicht zu gehorchen, das Hervorheben der unbedingten Autorität des Pflichtgefühls, die Sympathie des Judentums. Dieses Pflichtgefühl ist nicht bloss im bürgerlichen, sondern auch im Ceremonialgesetz des Judentums gelehrt, und darum hört das Judentum aus Kants kategorischem Imperativ nur die Stimmen seiner Propheten heraus. Auch was er über die Würde des Menschen und das jus talionis sagt, ist dazu angethan, das Judentum für ihn einzunehmen, obwohl er das alte Testament nicht näher, das spätere jüdische Schriftentum aber gar nicht gekannt zu haben scheint. Nachdem der Redner des längeren den Einwurf zu entkräften gesucht hatte, dass hinsichtlich der humanitären Momente der Ethik zwischen Kant und dem Judentum ein Gegensatz bestehe, kommt er zu dem Schluss, dass das gegenseitige Verhältnis zu einander subjektiv und objektiv als ein erfreuliches bezeichnet werden müsse. Hätte Kant sich beflissen, das Judentum näher kennen zu lernen, so würde er demselben subjektiv ebenso gerecht geworden sein, wie er objektiv mit demselben sympathisiere. Dieser objektive Zusammenhang ist jedoch das Wesentliche."

Ethical Religion Society. — In London ist kürzlich eine „Ethical Religion Society" gegründet worden, mit ähnlichen Zielen wie die in Deutschland von Herrn von Egidy geschaffenen Gesellschaften. Ein ehemaliger katholischer Geistlicher, Dr. Washington Sullivan, hat die Bewegung ins Leben gerufen und in der Steinway Hall, wo an jedem Sonntag Konferenzen abgehalten werden sollen, seine Inaugurationsrede gehalten. Die Gesellschaft wendet sich, wie ein bei der Eröffnungsfeier ausgegebenes Flugblatt besagte, an alle, die in dem Entschlusse einig sind, ein Leben zu ihrem eigenen Besten, zum Besten der von ihnen Abhängigen und der Gemeinschaft, deren Teil sie bilden, zu führen, gleichviel, welcher Doktrin oder welchem Glauben sie sonst anhängen mögen. ‚Diese neue Religion wendet sich an ihre Mitglieder im Namen des Gewissens, der Pflicht, der Gerechtigkeit, eines höheren Lebens, der Opferwilligkeit für Andere und der Moralität unter allen Gesichtspunkten. Sie will mit anderen Worten die Principien Kants, Emersons, Carlyles und der idealistischen Schule philosophischer Denker, wie sie Deutschland, England und Amerika erzeugt haben, zu den ihrigen machen." Das Flugblatt trug als Motto den Ausspruch Emersons: „There shall be a new Church founded on moral science, the church of men to come." Zahlreiche Gelehrte und Künstler haben sich dem Dr. Sullivan bereits angeschlossen, dessen Unternehmen auch bei dem grösseren Publikum eine gewisse Teilnahme findet.

Aachen. E. Fromm.

Eine Säkularerinnerung. — Die Schrift Kants über den Ewigen Frieden, deren erste Aufl. 1795 erschien, worauf sogleich 1796 die zweite herauskam, (vgl. Kantstudien I, 301 ff.), wurde im Jahre 1797 einer eigentümlichen Behandlung

von Campe unterworfen. Bekanntlich kam dieser verdiente Pädagoge auf die Idee, die deutsche Sprache vollständig zu „verdeutschen", d. h. ihr alle angeblich überflüssigen Fremdwörter zu entziehen, sie dadurch aber, anstatt sie zu bereichern, in Wirklichkeit nur ärmer zu machen. Aehnliche wohlgemeinte, aber viel zu weit gehende Bestrebungen waren ja auch schon früher hervorgetreten und wiederholten sich nach den Freiheitskriegen und nach dem deutsch-französischen Kriege von 1870/71. Campe nun wählte sich Kants Schrift vom Ewigen Frieden aus, um an ihr seine Purifizierungsbestrebungen zu demonstrieren. In seinen „Beiträgen zur weiteren Ausbildung der deutschen Sprache", Braunschweig 1797, III. Band (9 St.), S. 109—128 gab er einen Abdruck der Kantischen Schrift unter Vermeidung aller angeblich entbehrlichen Fremdwörter. (Ein daselbst am Schluss in Aussicht gestellter Artikel zum Lobe Kants ist in Wirklichkeit niemals erschienen.) — Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, dass der Herausgeber der Prolegomena im Reclam'schen Verlage, Professor Karl Schulz in Halle, ein eifriges Mitglied des deutschen Sprachvereins, die ernstliche Absicht hegte, von den Prolegomena noch eine zweite, „gereinigte" Ausgabe zu veranstalten, in welcher alle Fremdwörter ausgemerzt werden sollten. Was daraus geworden wäre, kann sich Jeder selbst vorstellen. Zum Glück ging Reclam nicht auf diesen Plan ein. Die fremdsprachliche Terminologie, welche Kant reichlich anwendet, ist in der That — weit entfernt, eine Beeinträchtigung der deutschen Sprache zu sein, — eine wertvolle Bereicherung derselben. Diesen Gesichtspunkt hat noch kürzlich auch Paul Cauer in den Preuss. Jahrb. (1898, H. I) mit Glück und Energie geltend gemacht. Und so werden die Bestrebungen der Puristen, in die wissenschaftliche und speziell in die Kantische Terminologie sich einzumischen, heute, wie auch vor hundert Jahren, illusorisch sein.

Noch einmal das Stammbuchblatt mit dem Horazvers: *Animum rege, qui nisi paret, imperat.* Bd. I, 489 erzählten wir von einem so lautenden Stammbuchblatt von Kants Hand vom 1. Nov. 1799, aus dem Stammbuch des Land- und Stadtgerichtsrates Suchland in Danzig. Die Quelle des Verses, Horaz, Epist. I, 2, 62 stellte unterdessen (Bd. II, 387) Fromm fest. Wir erhalten nun durch die Güte des Herrn Stadtgymnasialdirektors Dr. Nagel in Elbing die Nachricht, dass derselbe im Besitze eines gleichlautenden Stammbuchblattes ist, diesmal mit dem Zusatz: Horat. und der Unterschrift: *I. Kant, Log. et Met. Prof. Ord., Reg. Acad. Scient. Berol. Socius.* „Das Blatt rührt her aus dem Stammbuch des lange verstorbenen Predigers und Seminardirektors Häbler in Marienburg". Es ist interessant, zu finden, dass Kant diesen selben Spruch mehrfach verwendet hat; der Spruch ist ja auch für Kant, seine Persönlichkeit und seine Philosophie sehr charakteristisch. Gefühle und Neigungen dürfen nicht die Herrschaft über den Menschen gewinnen, sondern sollen durch die Vernunft und das aus ihr stammende Pflichtbewusstsein „regiert" werden. — Das Stammbuchblatt ist vom 30. März 1788 datiert; jedoch ist dieses Datum von anderer Hand hinzugefügt. Auf das Stammbuchblatt ist noch eine aus schwarzem Papier ausgeschnittene Silhouette Kants aufgeklebt.

Vom Autographenmarkt. — Die Firma Leo Liepmannssohn, Antiquariat, Berlin S. W. Bernburgerstrasse 14, versendet den „Catalog einer hervorragend schönen Autographen-Sammlung", welche am 7. und 8. März d. J. versteigert werden soll. Die Sammlung enthält in der That sehr hervorragende Namen,

von denen hier folgende erwähnt seien: Luther, Melanchthon, Mutianus Rufus, F. V. Reinhard, Schleiermacher, Semler, Bayle, Fichte, Hegel, Leibniz, Schelling, Schopenhauer, Chr. Wolf, Campe, Comenius, Pestalozzi, Grotius, W. v. Humboldt, Winckelmann, Huyghens, Darwin, Herder, Schiller, F. v. Schlegel, de La Mettrie, Maupertuis u. a. Unter Nr. 237 figuriert „Kant, L. a. s. Königsberg, 12. Julij 1797, eine volle Seite 4 to, eng geschrieben (25 Zeilen), mit Adresse an Professor Tieftrunk in Halle. (Prächtiges Stück von schönster Erhaltung). Betrifft philosophische Streitigkeiten mit dem Philosophen Jac. Sig. Beck." — In den bisherigen Editionen ist dieser Brief nicht gedruckt zu finden. In der Anmerkung zu den übrigen daselbst gedruckten Briefen Kants an Tieftrunk erzählt aber letzterer, sein Briefwechsel mit Kant habe „mit dem 12. Juli 1797 angefangen" — damit ist also das Datum des ersten Briefes Kants an ihn gemeint. Dieser bis jetzt unbekannte Brief ist somit erhalten. Hoffentlich gelingt es denselben der neuen Kantausgabe einzureihen.

In Vorbereitung befindliche Werke. Wie wir hören, wird demnächst in der sog. „Bibliothek der Gesamt-Litteratur des In- und Auslandes" (Otto Hendel in Halle a. S.) eine von K. Vorländer besorgte neue Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft erscheinen.

Von Mgr. D. Mercier, Professor der Philosophie an der „Université Catholique" in Löwen erscheint demnächst (als dritter Band des von den Professoren des „Philosophischen Instituts" daselbst herausgegebenen „Cours de Philosophie") eine *Critériologie*, welche grösstenteils eine Lösung der von Kant aufgeworfenen Fragen nach den Prinzipien des hl. Thomas bringen soll. Von besonderem Wert dürfte sein, dass der Verf. die Stellung der wichtigsten Neuscholastiker zu Kant einzeln besprechen will (speziell von Balmes, Kleutgen, Sanseverino, Tongiorgi, Schiffini, Remer, de Vorges, Vallet, Lepidi, Stöckl, Pesch, Gutberlet, Schmid). Da Mercier anders und kühner verfährt, als es sonst unter den gegenwärtigen Neuscholastikern der Fall ist, so darf man auf das Werk gespannt sein.

Von Adickes' „Kantstudien" (vgl. oben S. 118—128 die Rezension derselben von Busse) bereitet B. M. Grossmann in New York eine englische Uebersetzung vor.

Von Dr. L. Goldschmidt, der sich schon durch sein Werk über die Wahrscheinlichkeitsrechnung (vgl. Selbstanzeige oben S. 360) in Kantkreisen vorteilhaft bekannt gemacht hat, erscheint demnächst (im Verlag von L. Voss, Hamburg u. Leipzig) eine „populärwissenschaftliche Studie", betitelt „Kant und Helmholtz".

Reicke's „Kantiana" — (Kantiana. Beiträge zu Imm. Kants Leben und Schriften. Herausgegeben von Dr. Rudolph Reicke. Königsberg, Beyer, 1860), — jene kleine, aber wichtige Schrift, welche, vor nunmehr 38 Jahren erschienen, erst die exakte Grundlage für Kants Biographie geschaffen hat, galt lange Zeit als vergriffen. Es hat sich nun aber herausgestellt, dass doch noch eine kleine Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, welche (zum Preis von 1 Mk. 20 Pf.) durch Ferd. Beyers Verlagshandlung in Königsberg in Pr. zu beziehen sind. Die „Kantiana" sind keineswegs, wie man vielfach glaubt, schon ausgeschöpft, sondern bieten teilweise noch unverwertetes Material. So konnte z. B. der

Herausgeber der „Kantstudien“ im Jahre 1880 auf Grund einer bis dahin, also 20 Jahre lang, unbeachteten Notiz in den „Kantiana“, einen gänzlich unbekannten Aufsatz von Kant über die Freiheit entdecken und wiederherstellen (Philos. Monatsh. XVI, 193—209); und noch jüngst konnte ebenderselbe der Reicke'schen Schrift wertvolle Notizen über die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa entnehmen (Kantstudien II, 109 ff.). Und so mag noch Manches ungemünzte Gold darin verborgen liegen.

Jubiläum. — Das Königsberger *Collegium Fridericianum* feiert in diesem Jahre sein zweihundertjähriges Jubiläum. An der Anstalt unterrichtete 1763 bis 1764 Gottfried Herder, während 1732 bis 1740 Immanuel Kant ihr Schüler war.

Besprechungen der „Kantstudien“. — Wie am Schluss des I. Bandes, S. 483, so stellen wir auch hier diejenigen Besprechungen der „Kantstudien“ zusammen, welche uns unterdessen bekannt geworden sind, indem wir auch dieses Mal für die darin ausgesprochenen freundlichen Gesinnungen bestens danken: Didaskalia (Beil. z. Frankf. Journal), 17. Juni 1897 (Nr. 139), ausführliche Besprechung des I. Bandes von Paul Ankel. — Blätter für litt. Unterhaltung 28. August 1897 (Nr. 5), eingehende Besprechung von Heft 2. — Deutsche Litt. Zeit. 5. Juni 1897 (Nr. 22) von Rudolf Lehmann. — Theol. Litt. Zeit. 1897, Nr. 12 von M. Reischle. — Viertelj. für wissenschaftl. Philosophie XXI, 359 f. von Dissentius (speziell über Vorländer's Goethe-Artikel). — Zeitschrift für immanente Philosophie II, 1, S. 80 von G. Thiele. — Neue Bahnen, VIII, 8, S. 449, von G. Uphues. — Nation. Zeitung, 24. Juni 1896, Besprechungen von I, 1 durch A. Döring; 4. Nov. 1897, Besprechung von II, 3 und 4 durch G. Weisstein. — Vossische Zeitung, Sonntagsbeilage, Nr. 49, 5. Dezemb. 1897. — Memeler Dampfboot Nr. 256. — Königsberger Allgemeine Zeitung Nr. 504. — Monatshefte der Comenius-Gesellschaft VI, 1897, Heft 1 u. 2, S. 47—49, von H. Romundt. (Romundt hofft, dass auf Kantischer Basis ein endgültiges System der Philosophie zustande komme, und wünscht, dass dieser Zweck in dem Programm der Zeitschrift betont worden wäre, sowie ferner, dass auch „die Umgiessung des ganzen Kantischen Werkes und seiner Teile in eine ganz andere, neue Form“, als ein im Sinne Kants selbst liegendes Ziel ausgesprochen worden wäre. Diese beiden Ziele sind durch unser Programm aber keineswegs ausgeschlossen; sie werden auch naturgemäss später immer mehr hervortreten, wenn die mehr historisch-kritischen Fragen hinreichende Behandlung und Erledigung gefunden haben.) — Revue de l'Université de Bruxelles II, 3, 225—227, par G. Dwelshauvers. — Polybiblion (Paris, Rue St. Simon 5), 1897, Janvier 1, S. 92. („*Cet organe sera-t-il ouvert aux objections que soulèvent les doctrines criticistes?*“ Natürlich! Die „Kantstudien“ sind nicht dem Kantcultus gewidmet, sondern dem Kantstudium, also auch der Polemik gegen Kant.) — The Rikugo Zassi, Tokyo, July 1896, Nr. 187 (Wir danken speciell für diese sympathische Begrüssung aus dem Land der aufgehenden Sonne.) H. V.

Druckfehlerberichtigung.

Auf S. 126, Lin. 13 von oben lies statt: „die synthetischen Urteile a priori“ — „die synthetischen Urteile a posteriori“.

Sach-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Personen-Register.

Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

